Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 3. Heft.

XI.

Materie und Form bei Aristoteles.

Erwiderung und Beleuchtung

von

David Neumark.

In Bd. XXIII, 4. Heft 1910 des Archivs für Geschichte der Philosophie erschien einAufsatz unter dem Titel: A Recent View of Matter and Form in Aristotle, gezeichnet von Dr. Isaac Husik, University of Pennsylvania, Philadelphia. Es ist dies zum v i e r t e n Male, daß mir dieser Name unter Aufsätzen begegnet, die sich mit dem ersten Bande meiner Schrift Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters befassen. Das e r s t e Mal im Jewish Exponent, Philadelphia, vom 8. Mai, gezeichnet Isaac Husik, Gratz College, Philadelphia, dann in The Philosophical Review ed. Cornell University, New York, Vol. XVII, Nr. 5, September 1908, p. 554—556, gez. Gr. Coll., dann wieder als V o r l e s u n g vor der historischen Sektion des Dritten internationalen Kongresses für Philosophie, Heidelberg, September 1908, und endlich (?) in diesen Blättern. Das ist eigentlich eine für mich sehr erfreuliche Erscheinung. War es ja stets eines der Ziele meiner Arbeit, das Interesse für die in meinen Schriften behandelten Probleme in Studentenkreisen zu wecken. Allein die eigentümlichen Bemühungen des Herrn H. scheinen mir eher darauf gerichtet zu sein, sich selbst zu promovieren, indem er sich auf Grund meiner Arbeit eine, durch ein in solchen Fällen gebräuchliches Adjektiv zu bezeichnende Existenz als philosophischer Schriftsteller zu begründen versucht. Seine Ausführungen zeugen von vollständiger Unkenntnis der Philosophie im allgemeinen und der

des Aristoteles im besonderen, von sehr minimaler Kenntnis des Griechischen und von absoluter literarischer und wissenschaftlicher Skrupellosigkeit. In der Tat, wäre es ihm nicht gelungen, seine „Kritik" auf dem sehr geschickt gewählten Umweg über die Massenvorträge des Kongresses im Archiv zu veröffentlichen, ich hätte seine Bemühungen wie bisher auch fernerhin ignoriert. Nun aber ist mir die Ehrenpflicht auferlegt, H. zu erwidern. Um jedoch den Leser nicht ausschließlich auf dem von H. erreichten Niveau zu halten, werde ich die Geraderückung der von H. an Aristoteles und meinem Buche verübten Verrenkungen nach Möglichkeit dazu benutzen, gewisse Einzelheiten in meiner Aristoteles-Interpretation mehr zu beleuchten, als dies in meinem Buche, wo es sich um eine summarische Darstellung handelt, geschehen konnte.

H. trägt seine „Gedanken" in chaotischer Unordnung vor, er kommt auf ein und denselben Gegenstand öfter zurück, ohne auch nur durch ein Wort den Zusammenhang anzuzeigen. Es war ihm nicht möglich, das Feld zu überblicken, um seinen Angriff auf einige Hauptpunkte zu konzentrieren und alles andere akzessorisch zu behandeln. Er wird von Stelle zu Stelle geschoben und ist zufrieden damit, durch armselige Flickarbeit den Leser über die Unhaltbarkeit und Hohlheit der geäußerten „Ansichten" hinwegzutäuschen. Um nun etwas Ordnung in dieses Chaos zu bringen, will ich die einzelnen Stellen, soweit sie besondere Fragen behandeln, numerieren und durch Verweisungen den Zusammenhang herstellen:

I.

Zur systematischen Interpretation.

S. 447.

1. Apart from the importance ... Dr. N. feels especially called upon ... Das sieht ganz danach aus, daß H. sich berufen fühlt, meine Berufung dazu, eine Interpretation Arist. zu konzipieren, in Frage zu stellen. Ein solcher Versuch von seiten eines Mannes, dem mein Buch zum ersten Schritte auf diesem Gebiete verholfen hat, richtet sich von selbst. Die Sache geht aber weiter. Der ganze Ton, den sich H. in diesem Aufsatz herausgenommen hat, legt die offenkundige Absicht zutage, nicht nur den schuldigen Respekt zu versagen, sondern auch direkt zu verletzen. Über den Undank

wird sich niemand verwundern, der jemals diese Spezies von literarischen Existenzen näher zu beobachten Gelegenheit hatte. H. aber widerspricht sich selbst: H. hat auch in seinen früheren Aufsätzen gesagt und noch mehr angedeutet, daß er mit meinen Interpretationen in äußerst wichtigen Punkten nicht übereinstimmt, aber er wußte noch anderes zu sagen. Im Jewish Exponent: that he nevertheless has an eye to details of text criticism and interpretation, thus satisfying the needs of the specialist as well as those of the student interested in the result ... In that study (m. Studie über die Dogmengeschichte des Judentums, welche die Geschichte d. jüd. Philosophie zum Ausgangspunkt nimmt) Dr. N. gives a list and classification of Jewish dogmas, discusses their significance, and reconstructs ingeniously and rather plausibly the conditions of their adoption ... Und auch nachdem er eine Probe seiner „Philologie" gegeben und angedeutet hat, daß sie geeignet ist, meine Arist.-Interpretation über den Haufen zu werfen, schließt er: Dr. Neumark's work fills a want in Jewish literature, and we hope his duties in the new position will not unduly delay the issues of the succeeding volumes of this important work. He shows high powers of originality and ingenuity in thought. He is master of the literatures with which he has to deal, and bold in the formulation of his views. All who are interested in scholarship in general and in Jewish scholarship in particular will join in the wish that Dr. N. may be granted the leisure, the freedom from care, and the inspiration to bring to a successful completion the great and difficult work he has mapped out for himself, and in the hope that before another decade or two has passed we may have in published form the "threefold cord, not easily broken" of Dr. Neumarks Jewish philosophy. Ferner in The Philos. Review, S. 554: This work is important and deserves a more extended treatment ... S. 555—56: The chapter on Aristotle's treatment of matter and form is, by virtue of its orientating character and the novelty of some of its views, very important ... Dann kommt der Widerspruch, dann aber, S. 556: The book is nevertheless of great value, as the author has mastered his field, and is an able and suggestive thinker. The work is especially noteworthy as being the first on the subject on so comprehensive a plan, and with a view to the development of philosophical problems. Wo ist nun das alles hin? H. verweist zwar auf den Jewish Exp., aber er weiß, daß fast

keiner der Leser des Archivs den Exponent zur Hand hat, und daß keiner derselben dort nachschlagen wird. Ein Hinweis auf The Philos. Rev. war schon minder sicher, er ist denn auch unterblieben! War es nicht die Pflicht H.s, hier, wo er das Kap. über Arist. „behandelt", wenigstens das zu wiederholen, was er darüber in der Review gesagt hat? Und dann, wie verträgt sich der Ton im Archiv-Artikel mit den oben zitierten Äußerungen ? Welchen Änderungen in seiner Umgebung wollte sich H. durch die Änderung seiner Stellungnahme anpassen?

...and in the second place, he draws therefrom other views etc. das ist nicht richtig ausgedrückt. Die Stellung Maimunis sowohl wie auch die zwei verschiedenen Gruppen in der jüdischen Philosophie werden zwar von meiner Aristoteles-Interpretation sehr aufklärend beleuchtet, bestehen aber unabhängig von dieser.

S. 447—48.

2. Aristotelians will probably not go etc. H. irrt sich. Große Gelehrte, Professoren der Philosophie an großen deutschen und anderen Universitäten und andere wirkliche Aristoteliker haben mein Buch mit großem Interesse gelesen und sich darüber, teils in Privatbriefen (einer der besten Kenner Aristoteles sogar besonders über das Aristoteles-Kapitel), teils öffentlich, in einer mich sehr ermutigenden Weise ausgesprochen. H. führt sich hier als Aristoteliker und als Interessenten der jüdischen Philosophie ein, indem er glaubt, daß Interessenten der jüdischen Philosophie in der Regel nicht in der Lage sind, das Kapitel über Aristoteles kritisch zu lesen. Ich kann H. nur versichern, daß die jüdischen Studenten der Philosophie, die mein Buch in erster Reihe ins Auge faßt, in der Regel mehr Kenntnis des Griechischen besitzen, als er im vorliegenden Aufsatz verrät, obschon er sich hier als „Philologen" gibt; sie würden sonst zum Universitätsstudium gar nicht zugelassen werden.

S. 448.

3. For I am of the opinion etc. Die Ansicht H.s, daß ich die zwei verschiedenen Standpunkte in Aristoteles von auswärts (a scheme from without) hineininterpretiere, beruht, wie wir im folgenden sehen werden, auf seiner vollständigen Unkenntnis der Philosophie des Aristoteles und der zur Diskussion stehenden Probleme. So habe ich schon in meinem Essay über Willensfreiheit auf den Widerspruch in den Schriften Aristoteles' hingewiesen

(Haschiloah III, 1898, S. 498), hier allerdings noch auf Grund der gangbaren Interpretation; in einem späteren Aufsatz jedoch, „Weltanschauung und Lebensanschauung" (ibid. XI, 1903, S. 137), zu einer Zeit, in der mich schon meine eigene Interpretation Aristoteles, zunächst aber noch ohne jede Rücksicht auf die Gruppeneinteilung in der jüdischen Philosophie, beschäftigte, spreche ich bereits von „zwei verschiedenen (Welt-) Anschauungen" in der Philosophie Aristoteles (שתי השקפות שונות); vgl. Nr. 12.

Diese Behauptung steht übrigens im Widerspruch mit jener unter Nr. 1, wonach ich die Gruppeneinteilung in der jüdischen Philosophie von den zwei Standpunkten Aristoteles abgeleitet hätte!

S. 448—449.

4. H.s Abriß meiner Interpretation Aristoteles ist äußerst mangelhaft und irreführend. Mit etwas Sachkenntnis hätte H. auf demselben Raume den Inhalt viel vollständiger und adäquater skizzieren können. Hier soll nur auf einen Punkt hingewiesen werden.

5. Unter 12 sagt H.: Matter is potentially that which form is actually, and they are both one from two different aspects. Das ist eine verständnislose Wiedergabe meiner Ausführung S. 366. Dort handelt es sich nur um das Verhältnis der *letzten Materie* eines Einzeldings zu dessen bald einzutretender *spezieller Form* höheren Ranges, nicht um die absolute Hyle und das absolute Formprinzip. Und auch beim Einzelding kann man nicht sagen, daß sie „both one" sind, sie gleichen wohl einander im *Inhalt*, aber sie existieren nicht *zugleich*, das aktuelle Einzelding *löst* das potentielle *ab*. H. trägt hier seine eigenen verrenkten Begriffe von Aristoteles Lehrmeinung in meine Interpretation hinein, vgl. Nrn. 14 u. 41.

S. 449.

6. To this I would answer by denying that there is any essential difference in the treatment or solution of the problems in question in the two treatises of Aristotle. Hier wie durch den ganzen Aufsatz *verschweigt* H. dem Leser die *Tatsache*, daß ich unter der Einteilung Aristoteles in Physik und Metaphysik *keine mechanische Einteilung verstehe*, S. 378: „Aber die Teilung der Äußerungen in den Schriften Aristoteles nach den zwei Gesichtspunkten ist der Schlüssel zur Lösung all dieser Fragen. Dabei muß man stets auf den Faden der Hauptdiskussion achten. Einzelne versprengte Partieen und auch Sätze kommen auch in dem von der

Haupttendenz abweichenden Sinne vor. Es handelt sich eben nicht um eine mechanische literarische Zweiteilung der Schriften Aristoteles, sondern darum, daß Aristoteles überall da, wo seine Ausführungen auf die Fundamentierung der Naturwissenschaft gerichtet sind, einen anderen Standpunkt einnimmt, als an jenen Stellen, welche auf die Fundamentierung der ersten Philosophie gerichtet sind. Die Hauptstelle für die Entwickelung des ersten Standpunktes sind die naturwissenschaftlichen Werke, für die des zweiten die bezeichneten Partien der Metaphysik. Daß in der Metaphysik oft Stellen im Sinne des Standpunktes der Physik vorkommen, erklärt sich übrigens auch daraus, daß in der Metaphysik mehrere fremde Partieen Platz gefunden haben. Ebenso finden sich in den naturwissenschaftlichen und logischen Werken Anklänge an die Lehre der Metaphysik, wie wir ja selber auf solche Stellen hingewiesen haben. Dabei handelt es sich aber entweder um einen Hinweis auf die Ausführungen der Metaphysik oder um ein Beispiel, nicht um den meritorischen Standpunkt. Auch muß man darauf achten, die akzidentelle Dynamis nicht mit der substantiellen zu verwechseln, nur letztere allein macht den spezifischen Standpunkt der Metaphysik aus."

Daß aber H. hier, wie vielfach, die Tatsache der zwei verschiedenen Standpunkte in Aristoteles Schriften leugnet, entspricht seiner vollständigen Unkenntnis der von Aristoteles behandelten Probleme, sowie jener, die uns diese Behandlung aufgibt. Er kennt weder Aristoteles noch dessen Interpreten, und in seinem Entschluß, mir um jeden Preis, auch auf Kosten der Tatsachen, zu widersprechen, indem er nötigenfalls alles unbequeme verschweigen wird, nimmt er sich gar nicht mehr die Mühe, seiner oberflächlichen ersten Lektüre meines Buches, dessen Inhalt ihm während seiner schriftstellerischen Betätigung zum großen Teile aus dem Gedächtnis geschwunden war, nachzuhelfen und fleißig nachzuschlagen. So kam es, daß er ins Blaue hineinphilosophiert, ohne folgende Stellen in meinem Buche zu sehen:

S. 375: „Nimmt man noch hinzu, wie bereits oben (s. S. 294) erwähnt, daß durch diese sachlich plausible und literarisch hinreichend begründete Auffassung alle Schwierigkeiten verschwinden, welche zur Konstatierung eines, das gesamte System der Philosophie Aristoteles durchziehenden Widerspruchs geführt haben (s. Schlußanmerkung), so wird man sich dieser Auffassung, trotz aller, keineswegs

zu leugnenden Bedenklichkeit, anschließen können. Das Bedenkliche liegt in der Erhebung des Widerspruchs zum System. Man wird sich aber der Überlegung nicht entziehen können, daß der Widerspruch als System sich leichter ebnen läßt, als der Widerspruch im System."

Dazu Schlußanmerkung S. 376: „Die Hauptschwierigkeit im System Aristoteles besteht nach der einstimmigen Ansicht aller Interpreten in der Substanzfrage in Komplikation mit der Frage nach dem Verhältnis von Form und Stoff und nach der richtigen Definition. Biese, Philos. d. Arist. I, 56 f., Rassow, Arist. de notionis definitione doctrina, S. 57 f., Hertling, Materie und Form bei Aristoteles, S. 43 f., schlagen verschiedene Lösungen vor; Ritter, Geschichte der Philosophie III. S. 130, Heyder, Vergleich der arist. und der hegl. Dialektik, S. 180, 183 f., Bonitz, Arist. Metaph. II, S. 569, Schwegler, Arist. Metaph. III, S. 133 und Zeller, der S. 308 bis 313 und 345—48 die ganze Diskussion dieser Frage zusammenfaßt, kommen zum Resultate, daß wir es hier mit einem unlösbaren Widerspruch im System Aristoteles zu tun haben. Zeller, S. 311, sagt: „Er (Aristoteles) sagt ohne jede Beschränkung, daß alles Wissen in der Erkenntnis des Allgemeinen bestehe, und ebenso unbedingt, daß nur dem Einzelnen Substantialität zukomme.... Es bleibt daher schließlich doch nur übrig, an diesem Punkte nicht bloß eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzuerkennen. Die platonische Hypostasierung der allgemeinen Begriffe hat er beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: daß nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei, und daß die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit eines Gegenstandes gleichen Schritt halte, läßt er stehen; wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen?" Es folgen weitere Zitate aus Zeller in demselben Sinne, dann S. 377 folgendes Zitat aus Zeller, S. 348: „In allen diesen Schwierigkeiten stellt sich das gleiche heraus.... daß in der aristotelischen Metaphysik verschiedenartige Gesichtspunkte verknüpft sind.... Widersprüche: daß bald die Form, bald das Einzelwesen, welches aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, als das Wirkliche erscheint, daß der Stoff Wir-

kungen hervorbringt, welche sich dem bloß Potentiellen unmöglich zutrauen lassen, daß derselbe zugleich das unbestimmt Allgemeine und der Grund der individuellen Bestimmtheit sein soll usw. Wenn daher die aristotelische Lehre über Stoff und Form, Einzelnes und Allgemeines, schon bei den griechischen Peripatetikern, in noch weit höherem Grade im Mittelalter, die verschiedensten Auslegungen erfahren und zu den entgegengesetztesten Behauptungen Veranlassung gegeben hat, so können wir uns darüber nicht wundern." Im folgenden wird darauf hingewiesen, daß alle Einzelfragen, deren verschiedene Lösung in Physik und Metaphysik wir nachgewiesen haben, in den Bereich des Widerspruchs gezogen werden: die fließende Grenze zwischen Gattungs- und Eigenschaftsbegriff, die Definitionsfrage, besonders die Lehre, daß die eigentliche Definition nur das Artprinzip, das einzig wahrhaft Seiende, enthält, die Steresis, von der Zeller, S. 318, sagt, daß sie als Prinzip des Werdens „nur in dem kleinen Teil der hergehörigen Stellen besonders aufgeführt wird" das Individuationsprinzip, die individuelle Form. Dann, S. 378: „Im übrigen hat ja Zeller selbst richtig gesehen, daß es sich um verschiedenartige Gesichtspunkte handelt, und auch in der Auskunft Hertlings ist ja angedeutet, daß für die Erkenntnis der Körperwelt, also für die Naturwissenschaft, ein anderer Standpunkt maßgebend ist. Es handelte sich aber darum, diese beiden Gesichtspunkte in der Diskussion der Probleme bei Aristoteles in systematischer Darstellung einerseits objektiv durchzuführen, andererseits aber auch die subjektive Möglichkeit dieser beiden Gesichtspunkte bei Aristoteles plausibel zu machen." Nimmt man dazu die Stelle S. 377—78: „Die Lösung all dieser Schwierigkeiten und die Klärung der Einzelfragen haben sich in unserer Darstellung von selbst ergeben. Allerdings nicht allein auf Grund der Zweiteilung der Philosophie Aristoteles. In der Diskussion dieser Frage hat man die Bestimmungen Aristoteles' über die Form als Prinzip des Werdens, wie über den Begriff „letzter Stoff" viel zu wenig berücksichtigt; über erstere s. Zeller S. 256", so ergibt sich meine Stellung zu den Interpreten Aristoteles.

Zugleich aber ergibt sich, daß das Bild, das H. dem Leser von diesem Verhältnis zu suggerieren bestrebt ist, falsch und gefälscht ist,

daß er ferner, indem er die zwei verschiedenen Standpunkte in Aristoteles überhaupt in Abrede stellt, wie ein Blinder um sich schlägt, ohne zu merken, daß er damit seine Karriere als philosophischer Schriftsteller gleich im Ansatz totschlägt; vgl. Nr. 12.
S. 450.

7. The idea of a formless ὕλη is clearly stated in the Physics I, 7, p. 191a 8—12. ὡς γὰρ κτλ. — H. ging durch mein Buch, ohne auch nur die Grundgedanken kapiert zu haben: Daß Aristoteles auch in der Physik die formlose Hyle als selbständiges Prinzip lehrt, wird von mir sehr oft mit Nachdruck betont. Der Unterschied zwischen den beiden Standpunkten besteht darin, daß in der Metaphysik die Hyle ein selbständiges substantielles Prinzip der Möglichkeit nach ist, dem diese herabgeminderte Substantialität auch unabhängig von dem aktuellen Formprinzip zukommt, während in der Physik die Substantialität der Hyle in bezug auf Aktualität der des Formprinzips gleichkommt, dafür aber in ihrer Selbständigkeit beeinträchtigt erscheint, da Form und Hyle, obschon selbständige, d. h. gleichwertige Prinzipien, eine korrelative Einheit bilden (s. mein Buch S. 362—63).

Und dann, die von H. zitierte Stelle behauptet nicht die Idee einer absolut formlosen Hyle. H. diskutiert später (Nr. 18) meine Interpretation dieser Stelle, und entspricht es nur seinem auch sonst vielfach zutage tretenden Mangel an wissenschaftlicher Schulung und an der Fähigkeit, das Zusammengehörende zusammenzuhalten, wenn er sich hier auf diese Stelle ganz ohne weiteres beruft.

8. The μεταξύ is almost entirely an invention of Dr. N. etc. Was sich H. hier geleistet hat, kann in diesen Blättern nicht mit dem richtigen Namen bezeichnet werden.

In seiner Rezension im Jewish Exponent sagt H.: Where Dr. N. got the term "metaxü" as representing this simplest composite, the "form minimum" as he calls it, I cannot say. I do not find that Aristotle anywhere employes the term "metaxü" in this sense. Dagegen hier: Aristotle uses the term once in this connection at the very beginning of the discussion, wobei er auf p. 191a = I, 6, 2—5 hinweist, nach meinem Buch S. 298. Also zuerst stellte H. überhaupt in Abrede, daß Aristoteles sich dieses Wortes bedient. Wie konnte er nur das übersehen, was er sozusagen zwischen den Fingern hatte? Sehr einfach: Ich führe das griechische Wort μεταξύ erst in der Zusammen-

fassung S. 312 ein, und da gebe ich die Stelle in Aristoteles nicht an. H. mußte also dieses Wort selber suchen, und er hat es richtig nicht gefunden. Es hat erst mehrerer Monate (oder gar zweier Jahre) bedurft, bevor H. wieder auf meine Ausführungen S. 298 gestoßen ist, um dessen inne zu werden, daß das „Mittlere“, von dem dort die Rede ist, mit dem Metaxü identisch ist. Er gibt also nunmehr gnädigst zu, daß Aristoteles diesen Ausdruck ein Mal gebraucht, ohne auch nur anzudeuten, daß er früher behauptet hat, daß er den Ausdruck bei Aristoteles nirgends gefunden hat, und, implicite, daß Aristoteles dieses Wort in der behandelten Partie nicht gebraucht!! Auf dem Standpunkt der Rezension hätte schon ein Mal genügt, um mich zu rechtfertigen. Nun aber, da H. vom Funde überrascht worden ist, genügt das nicht mehr. H. will dieses wichtige Stück seiner schriftstellerischen Tätigkeit nicht aufgeben. Aristotle uses the term once in this connection — also once! Wie wäre es, wenn er dies doch mehr als einmal tut, etwa zweimal usw., sagen wir gleich achtmal? Wäre ich dann gerechtfertigt? In der Tat, Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck in unserer Partie fünfmal in Kap. 5, 3. 4. 7, wo er den Begriff des Mittleren zwischen entgegengesetzten (ohne Substrat gedachten) Qualitäten erörtert, um dadurch den Begriff des Metaxü der Naturelemente vorzubereiten, welches eine Zusammensetzung von Substrat und Qualitätenmetaxü darstellt. H. hätte nach dem glücklichen Funde nur eine Seite in meinem Buche zurückschlagen müssen, wo das (S. 297) wiedergegeben ist (Belegstelle allerdings nur so allgemein angedeutet: Physik I, 5). Dann geht Aristoteles auf den Begriff Metaxü als Prinzip der gesamten Natur näher ein, 6, 4. Diese Stelle, von der H. überrascht worden ist, ist aber nicht die einzige. Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck dann wieder in 6. 7. Man sieht, wie leicht H. einen griechischen Text (von sage, zwei kurzen Kapiteln!) liest! Und wie „gründlich“ muß er diesen Text und mein Buch gelesen haben!

Die Sache reicht aber weiter, als der Horizont, den ich H. hier eröffnet habe: Das Wort μεταξύ spielt eine große Rolle in der Terminologie Platos, es hat da mehrere parallele Bedeutungen, darunter auch die, in welcher es hier von Aristoteles gebraucht wird. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Aristoteles hier auf Plato (mit dem er sich in Kap. 9 in dieser Frage auseinandersetzt) hinzielt. Aristoteles gibt dann diesen Terminus auf und führt den Terminus

ὕλη ein, wie er überhaupt das Attributenmotiv Platos und alle diesem entspringenden Schemen aufgibt. Vorher hatte das Wort ὕλη einfach die Bedeutung von Wald, Holz, Material, und es war Aristoteles, der dieses Wort als einen terminus technicus in der Bedeutung von Materie im Gegensatz zu Form geprägt hat, besonders von Urmaterie (materiellem Prinzip) im Gegensatz zum Formprinzip. Ich berühre diese Fragen im zweiten Bande der Gesch. d. jüd. Philosophie (ersch. Berlin, 1910, Georg Reimer), wo, bei der Darlegung des Einflusses des platonischen Attributenmotivs auf die jüdische Literatur, die sprachlichen Formulierungen eine bedeutende Rolle spielen (s. dort nach d. Register s. v. Episteme, Hyle, Metaxü und Nichtsein). Doch, kommen wir zur Sache:

9. H. behauptet nun, daß das Wort *μεταξύ* nicht technisch und nur vorläufig gebraucht ist, bevor Aristoteles die *γένεσις* analysiert und von Materie und Form gesprochen hat. Nehmen wir an, daß das alles richtig ist, was hat das mit dem Begriff Metaxü zu tun? Aristoteles hat einmal(!) den Begriff des Unterliegenden so definiert, wie wir ihn gebrauchen, er hat erklärt, daß dies die beste Ansicht ist. Hat er diesen Begriff aufgegeben? Wo? Im Gegenteil, Aristoteles definiert Phys. I, 7, 13, das *ὑποκείμενον* ausdrücklich im Sinne des Metaxü: *Ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο.* Wir werden auf diese Stelle noch zurückzukommen haben (Nr. 17, 19), aber für denjenigen, der von Aristoteles mehr weiß als gerade von der Stelle, auf die er geführt worden ist, ist es klar, daß diese Definition des *ὑποκ.* den Begriff des Metaxü deckt: Wie Plato gebraucht nämlich auch Aristoteles *τὸ μέσον* in demselben Sinne, wie *τὸ μεταξύ* (vgl. Bd. II meines Werkes S. 270, 1). Die Bedeutung des *μέσον* in der Ethik des Aristoteles ist bekannt. Aristoteles nennt aber auch das, was er hier *μεταξύ* nennt, sonst: *μέσον*: De memoria et rem. 2, 45 (451—52): *Ἔοικε δὴ καθόλου ἀρχῇ καὶ τὸ μέσον πάντων.* Aristoteles sagt dies, um die Ideenassoziation zu erklären, aber er stellt es als einen allgemein gültigen Satz auf. Deutlicher in de part. anim. II, 7, 31 f. (652—53), wo es sich um die Elementarqualitäten in organischen Wesen handelt: . . . *καὶ τοῦ μέσου (τὴν γὰρ οὐσίαν ἔχει τοῦτο καὶ τὸν λόγον, τῶν δ' ἄκρων ἑκάτερον οὐκ ἔχει χωρίς).* Dann Phys. VIII, 8, 2: . . . *Ἀρχὴ δ' ἥδε τριῶν γὰρ ὄντων, ἀρχῆς, μέσου, τελευτῆς, τὸ μέσον πρὸς ἑκάτερον ἄμφω ἔστι, καὶ τῷ μὲν ἀριθμῷ ἕν, τῷ λόγῳ δὲ δύο* (vgl. 5 u. 6). Aristoteles will hier nicht von dem *μέσον* als Prinzip aller Dinge

sprechen, aber wenn man die Charakterisierung des *ὑποκ.* in Phys. I, 7, 13 vergleicht, so wird es sofort klar, daß Aristoteles hier beim Begriff des *ὑποκ.* an den des *μέσον* oder *μεταξύ* denkt. Und auch abgesehen von dieser offenkundigen Beziehung des *ὑποκ.* zum *μέσον*, Aristoteles bezeichnet das *ὑποκ.* jedenfalls als ein Wesen, das irgendwie eine Zweiheit darstellt, es ist also keineswegs eine absolut formlose Hyle und deckt den Begriff des Metaxü, wie er in meiner Darstellung gebraucht wird, worauf allein es doch ankommt.

10. Aristotle is not at all interested etc. Nach H. spricht Aristoteles in dieser ganzen Diskussion, einschließlich der folgenden in meinem Buche behandelten Kapitel, nicht vom Motiv des Werdens, sondern davon, daß es Veränderung gibt, und wie es eine gibt (that there is, and how there is change). Nun, daß es sich hier um den Nachweis handelt, daß das Werden wirklich ist, ist richtig und von mir vielfach betont worden (s. Nr. 19, wo aber H. S. 453 unten durch den Satz: The question of the possibility of Becoming..... is not touched on till next chapter, d. h. Kap. 8, sich selbst widerspricht, ohne es zu merken!). Was soll aber die Frage, wie es eine Veränderung gibt, oder: wie diese vor sich geht, anderes bedeuten, als eben die Frage nach dem Motiv des Werdens? H. begnügt sich mit einem anderen Worte. Aristoteles aber wollte doch unmöglich bloß ein Substrat für Sekundaner-Philologie schaffen, um von H. und seinesgleichen malträtiert zu werden! Aristoteles sagt es aber auch ausdrücklich: 5, 8: ... *οἱ δὲ νεῖκος καὶ φιλίαν αἰτίας τίθενται τῆς γενέσεως* (*ν.* u. *φ.* sind doch gewiß nicht Elemente, wie *ἀρχαί*, sondern ausschließlich Motive des Werdens, in welcher Bedeutung aber auch *ἀρχή* partizipiert); 6, 2: *Ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν κτλ.*; 7, 14: ... *ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον* (s. Nr. 21). Überhaupt ist es für jeden philosophisch geschulten Leser klar, daß es sich in dieser ganzen Diskussion um das Motiv des Werdens handelt. H. sagt zuversichtlich: If he (Aristoteles) were asked this question, he would probably (köstlich!) say it is due to the *αἴτιον ὅθεν ἡ κίνησις*, which may or may not be the same as the formal cause. Diese Wissenschaft mit dem nonchalant hingeworfenen gelehrten Schlusse verdankt H. meinen Ausführungen S. 308, Text und Anmerkung. Wäre nur H. nicht so verständnislos durch mein Buch gegangen! Er hätte dann den Sachverhalt ein-

angesehen: Erst stellt Aristoteles die drei Prinzipien des Werdens auf: die Hyle als das Unterliegende, die Form als das *positive* Prinzip, welches den *Inhalt* des Werdens bietet, und die Steresis als das *negative*, treibende Motiv des Werdens. So weit das *erste* Buch der Physik. Dann zieht er die Konsequenz, daß es *zwei* (positive) *Naturen* gibt, Hyle und Form (II, 1, 2), um dann (II, 3) das Formprinzip in dessen *drei* Momente: eigentliches Formprinzip, Bewegungsprinzip und Zweckursache zu analysieren. Die drei nicht-stofflichen Ursachen stellen im Grunde eine *Einheit* dar, II, 7, 3: . . . *Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, τῷ εἴδει ταυτὸ τούτοις*, s. mein Buch S. 308 Anm., wo diese Stelle erklärt wird. H. widerspricht aber auch sich selbst: Wenn er die Frage nach der Identität von Bewegungsmotiv und Formprinzip offen läßt (im Widerspruch zu S. 452. s. Nr. 14!), so kann er nicht rundweg behaupten, daß es sich Aristoteles *nicht* um das Motiv des Werdens handelt. (Zur Identität von Bewegungs- und Formprinzip in der Physik s. noch meine Ausführungen S. 318); vgl. Nr. 11, Schluß u. Nr. 10 a 14 a, hinter 20, u. 41.

S. 450—451.

11. This as being a *μὴ ὄν* etc. H. stellt in Abrede, daß Aristoteles die *Steresis* für ein Motiv des Werdens erklärt, er sagt, die Steresis can be said to be an element in Becoming only *κατὰ συμβεβηκός* and may be dispensed with. Wieder ein anderes Wort; was ist „ein Element im Werden *κ. συμβ.*"? — natürlich nichts anderes als ein *negatives Motiv* des Werdens, wie ich dies vielfach betont habe. Wenn aber H. sagt, and may be dispensed with, so zeigt er damit an, daß er davon keine Ahnung hat, daß die folgenden zwei Kapitel 8 und 9 der Klarlegung des Begriffes der Steresis gewidmet sind. Er verweist auf die Stelle in Kap. 9, wo Aristoteles die Steresis ein *οὐκ ὂν καθ' αὑτήν* nennt. Da aber H. den Inhalt dieser beiden Kapitel nicht kennt, so ist es klar, daß er hier, wie ja durchweg, diese Stelle nach meinem Buche S. 307, 1 zitiert. Dort sind aber noch andere Stellen zitiert. Phys. II, 1, 15: *Ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται. Καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἐστίν;* Metaph. IV, 12, 5: *Εἰ δ' ἡ στέρησις ἐστιν ἕξις πως κτλ.* —, aber H. schreibt aus meinem Buche nur jene Zitate aus und, allerdings, sucht sie in der Bekkerschen Ausgabe auf), welche

ihm zur Unterstützung seiner schriftstellerischen Betätigung passen, die anderen verschweigt er. Müßte sich H. mit diesen Sätzen, die er einige Male unter der Feder hatte (s. w. u.), nicht abfinden? Aristotle says nothing of a special steresis, aber ich verweise, S. 306, 1. 2, auf Parallelstellen, wo Aristoteles den Begriff der Steresis klarlegt, Cat. VIII [X], 8—11: *Στέρησις δὲ καὶ ἕξις λέγεται μὲν περὶ ταὐτόν τι . . .* (vgl. 16. 17); Metaph. IV, 22: *Στέρησις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον . . .;* VI, 7, 9, 10: . . . *αἴτιον δ' ὅτι γίγνεται ἐκ τῆς στερήσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου . . .;* 8, 1; VII, 1. 7; 5; IX, 4, 6—11, bes. 8! XI, 2, 6: *Τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στερησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.* Dieser letztere Satz ist ein Grundpfeiler der aristotelischen Philosophie, der in alle peripatetischen Systeme übergegangen ist (s. mein Buch S. 410 u. 517, 2). Welch bodenlose Unwissenheit gehört dazu, von der Steresis zu sagen: and may be dispensed with! H. schließt triumphierend: How can that be a motive principle, which Aristotle calls in the sequel (ch. 9, p. 192a 3—6 = 9, 1) *οὐκ ὂν καθ' αὑτήν* and *οὐδομῶς οὐσία?*" — ohne zu ahnen, daß dieser Satz mitten in einer Diskussion zur Erläuterung und Verteidigung der Steresis als Motiv des Werdens steht, und daß er hier krasseste Unwissenheit in bezug auf die geläufigsten philosophischen Termini verrät, vgl. Nr. 11a, hinter Nr. 19.

Hier mag noch auf die unmittelbar folgende Stelle hingewiesen werden: As the *μεταξύ* is altogether a product of Dr. Neumark's imagination, it needs no proof that Aristotle nowhere discusses whether it is one or two or both together. Das "altogether" ist wohl aus der Zeit stehen geblieben, in welcher H. die einzige (!) Stelle, wo Aristoteles vom Metaxü spricht, noch nicht gefunden hatte. Daß aber Aristoteles in der Frage, ob das Metaxü eines oder zwei ist, wohl interessiert ist, ja daß dies eines seiner Grundprobleme ist, haben wir oben (Nr. 10) gesehen. (Und auch im Zusammenhang mit der Steresisfrage zeigt es sich, daß Aristoteles *μεταξύ* und *μέσον* für einander setzt, vgl. Cat. 8 mit Met. IX, 4, 10; vgl. aber noch zur ganzen Frage Nr. 17—19.)

S. 451.

12. That in the Physics Aristotle maintained etc. H. bestreitet, daß Aristoteles in der Definitionsfrage zwei verschiedene

Standpunkte einnimmt. Nun, wir haben gesehen (Nr. 6), daß die Tatsache der zwei verschiedenen Standpunkte in der Definitionsfrage von allen Interpreten konstatiert worden ist, H. ist wohl der einzige „Aristoteliker", der dies in Abrede stellt. Daß auch die hier festgehaltene Voraussetzung, daß ich Aristoteles' Schriften mechanisch in Physik und Metaphysik einteile, falsch ist, haben wir bereits gesehen (Nr. 3). Die von H. angeführten Stellen würden also gar nichts beweisen, selbst wenn er sie richtig verstanden hätte, aber er hat sie nicht verstanden.

Erste Stelle: De caelo I, 9, 3: *τὸ μὲν οὖν ἕτερον εἶναι κτλ.*, wonach der Begriff [die Definition] der Form für sich von dem der Form im Stoffe verschieden ist. Hier muß zunächst auf H.s „Methode" hingewiesen werden. Der Leser soll den Eindruck gewinnen, daß H. wichtige Stellen gefunden hat, die mir entgangen sind. H. wirft die Stellen so durcheinander, ohne anzugeben, daß und wo ich sie behandle, daß man daran glauben muß, daß er sie aus seiner Kenntnis des Aristoteles heraus schöpft. In Wahrheit jedoch zehrt er nur an dem Fonds, den ich ihm zugänglich gemacht habe. Hier handelt es sich um eine Stelle, die ich als Ergänzung der von Aristoteles in den ersten Kapiteln der Physik sehr knapp gehaltenen Diskussion der Definitionsfrage anführe (S. 315—317). Was aber hat dieser Satz mit dem anderen zu tun, daß die Definition eines Dinges durch die Definition von dessen Form nicht erschöpft ist, da man, beispielsweise, eine Statue vollkommen definieren kann, ohne anzugeben, woraus sie gebildet ist? Hier spricht Aristoteles von Materie im allgemeinen: der Formbegriff einer Kugel in abstracto, d. h. die reine geometrische Figur, ist verschieden von dem einer mit irgendeiner (aber deshalb noch nicht bestimmten) Materie behaftet gedachten Kugel. Wenn diese Stelle gegen den von mir dargelegten Standpunkt der Physik spräche, so würde sie mit all den Stellen in Widerspruch stehen, die ich S. 309 angeführt habe, also auch mit der unmittelbar vorhergehenden Stelle, de caelo I, 9, 2: *τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι λέγοντες σφαίρᾳ ἢ κύκλῳ οὐκ ἐροῦμεν ἐν τῷ λόγῳ χρυσὸν ἢ χαλκόν, ὡς οὐκ ὄντα ταῦτα τῆς οὐσίας.*

Zweite Stelle: Metaph. VII, 2, 7—9: Zunächst: Aristoteles geht hier nur diskussiv auf die verschiedenen Arten der Definition ein. Hat er ja schon früher (s. mein Buch S. 327—328 und 333) zur Genüge klargelegt, daß man zwar Definitionen im uneigentlichen Sinne

formulieren, von der eigentlichen Definition aber, sowie vom Wahrhaft-Seienden, nur bei Trägern (Artformen) sprechen kann, VI, 4, 9: *ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν* (zitiert S. 328, 1, vgl. S. 326, letzten Satz, und das Zitat S. 327, 1). Aber auch in dem von H. zur Ausschreibung gewählten Zitat, Met. VII, 2, 7, sagt Aristoteles: *Διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστι οἰκία, ὅτι λίθοι, πλίνθοι, ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγονται, ὕλητ γὰρ ταῦτα οἱ δὲ ἀγγεῖον ... τὴν ἐνέργειαν λέγουσιν.* Damit bereitet Aristoteles die endgültige Lösung des Problems vor: die einzig richtige, eigentliche Definition ist diejenige, welche das aktuelle Prinzip, bei Naturdingen somit die Artform, bezeichnet (s. Nr. 34. 37).

Dritte Stelle: de anima I, 1, 11: Vor dieser Stelle müssen wir feierlich Halt machen! Es ist nämlich das einzige Aristoteles-Zitat in dem ganzen Aufsatz, das H. nicht direkt aus meinem Buche ausgeschrieben hat (er wurde aber auch auf diese Stelle durch die Zitate der vorangehenden und nachfolgenden Stellen geführt). Und diese einzige Stelle — gehört nicht zur Sache! Aristoteles diskutiert hier einleitungsweise den verschiedenen Standpunkt, den die Vertreter verschiedener Wissenschaften bei der Definition einnehmen. Und will man diese Stelle zu unserer Frage in Beziehung setzen, so spricht sie eben dafür, daß die verschiedenen Wissenschaften verschiedene Definitionen formulieren. H., der diese Stelle als einen Beleg für die Ansicht Aristoteles' anführt, hat nicht kapiert, worum es sich hier handelt. Und dann, H. führt de anima als eine zur Metaphysik gehörige Schrift an, ich aber sage an zwei Stellen (S. 369, 1 und 378), daß ich auf die Stellung dieser Schrift erst in der Einleitung zum Buche über Psychologie und Erkenntnistheorie eingehen kann. H. hält es für eine wissenschaftliche Leistung, mit dem von mir herbeigeschafften Material verständnislos und ungezwungen umzuspringen.

13. H. wirft mir vor, daß ich die Stelle Met. V, 1, 3 f. nicht präzise wiedergebe. Ich sage, S. 320—321: „Die Naturwissenschaft beschäftigt sich ebenfalls mit einem Wahrhaft-Seienden .... dem ein Prinzip der Bewegung und der Ruhe innewohnt ... allein sie betrifft eben nur solche Dinge, welche sich bewegen können [wozu der Stoff mit seiner Geteiltheit gehört], das Wahrhaft-Seiende aber meist nur dem Begriffe nach, aber nicht als ein getrennt Seiendes

..... die erste Wissenschaft hingegen [die Metaphysik] über die getrennt und unbeweglich Seienden.“ Es ist also nicht wahr, daß ich Aristoteles sagen lasse, that the natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter, wenn dies etwas anderes besagen soll, als das, was H. meiner Interpretation entgegensetzt: Both .... deal with *οὐσία* ..... the difference is that Met. deals with *τὸ ὂν ᾗ ὂν* and with *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* as *χωριστή*, i. e., it treats of it per se, where as Physics treats of the same thing as connected with motion. Die letzteren Worte sind eine Übersetzung des ersten meiner oben zitierten Sätze. Was aber H.s Übersetzung und Interpretation von *χωριστή* anbetrifft, so ist sie barer Unsinn, wenn per se etwas anderes als eben: vom Stoffe getrennt heißen soll.

Neither does Aristotle etc. Danach sagt Aristoteles in der Metaphysik niemals, daß die Form abtrennbar ist. Nun, ich verweise auf die eben zur Diskussion stehenden Stellen (vgl. die lateinische Übersetzung: separabilem, separabilia), wo Aristoteles ausdrücklich den Unterschied zwischen Physik und Metaphysik dahin angibt, daß die erstere die *οὐσία κ. τ. λόγον*, die Begriffssubstanzen (s. Phys. I, 5, 9) nur unter einem der zwei, für die Unterscheidung zwischen *οὐσ. κ. τ. λ.* und *οὐσ. κ. τ. αἴσθησιν* in Betracht kommenden Gesichtspunkte behandelt, nämlich in bezug auf deren Eigenschaft, daß sie eben nicht mit den Sinnen, sondern mit dem Begriff [dem Verstande] erfaßt werden, nicht aber auch in bezug auf Abtrennbarkeit vom Stoffe, während die Metaphysik die *οὐσ. κ. τ. λ.* unter beiden Gesichtspunkten betrachtet, durch welche diese sich von den *οὐσ. κ. τ. αἰσθ.* unterscheiden. H. hat meine Paraphrase nicht verstanden (s. Nr. 13a, vor 20). Ferner verweise ich auf die ganze Darstellung, besonders aber auf S. 348—349, Anmerkungen.

The only thing thas is *χωριστὸν ἁπλῶς* is *τὸ ἐκ τούτων*, the concrete, the form is *χωριστὸν λόγῳ* (Met. I, p. 1042a 29 = VII, 1, 6). Hier handelt es sich um eine schwierige Stelle, in der ich von der gangbaren Übersetzung abweiche. H. kommt auf diese Stelle noch zurück (Nr. 13a), ohne dies hier auch nur durch ein Wort anzudeuten, er zieht es eben vor, Aristoteles-Zitate so „aus dem Vollen“ zu schöpfen. Die Stelle lautet: Aristoteles will nur über die allgemein zugegebenen *οὐσίαι* sprechen: *Αὗται δ' εἰσὶν αἱ αἰσθηταί. αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. Ἔστι δ' οὐσία τὸ*

ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν. ἔστιν τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι καὶ χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἳ μὲν αἳ δ' οὔ. Vor allem ist es klar, daß Aristoteles die Form für sich nicht *χωριστὸν λόγῳ* nennt, so nennt er nur die Form im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt. In bezug auf *χωριστὸν ἁπλῶς* gebe ich zu, daß die Stelle danach aussieht, daß Aristoteles dies vom Einzelding aussagt (s. lateinische Übersetzung). Aber ein jeder Sachkenner, der meine Wiedergabe der Stelle liest, sieht sofort, was mich dazu veranlaßt hat, von dieser gangbaren Übersetzung abzuweichen. Ich halte es für ausgeschlossen, daß Aristoteles das Einzelding *χωριστόν* nennt, und noch dazu *χωρ. ἁπλῶς*: 1. Es geschieht sonst nirgends. 2. Dagegen spricht der Sprachgebrauch Aristoteles' in der ganzen Metaphysik, wo *χωρ.* stets nur vom Formprinzip gebraucht wird [vgl. zur ersten Stelle in dieser Nummer). 3. Besonders zu beachten Met. IV, 8, 5: *Συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ. τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.* Aristoteles sagt also hier ausdrücklich, daß im Einzelding nur die Form ein *χωρ* ist. Er könnte das nicht so ausdrücken, wenn er das Einzelding in seiner Gesamtheit irgendwie als *χωρ.* betrachtete. Ferner Metaph. VI, 3, 5: *καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.* Diese Stelle, in der Aristoteles, wie in meiner Darstellung der Metaphysik klar gemacht worden ist, in vorsichtiger Sprache das Resultat der ganzen Diskussion ankündigt, mit der vorigen, Met. IV, 8, 5, zusammengehalten, ergibt unzweifelhaft, daß das Einzelding nur deshalb den *οὐσία*-Charakter besitzt, weil es das *εἶδος*, das eigentliche *χωριστόν*, in sich birgt. 4. Wir haben in der oben behandelten Stelle (Met. V, 1) gesehen, daß Aristoteles *χωρ.* als spezielle Eigenschaft des Gegenstands der Metaphysik hinstellt, im Gegensatz zum Einzelding, das Gegenstand der Physik ist. H. merkt nicht, daß durch diese Übersetzung seine Übersetzung von *χωρ.* in die Brüche geht, da ja danach *χωρ.* nicht per se, sondern „konkret“

bedeutet! Aus diesen Gründen habe ich diese Stelle, S. 349, wie folgt wiedergegeben: „Die dritte Substanz ist das aus Beiden [Zusammengesetzte], [d. h. aus dem] welchem allein das Entstehen und Vergehen zukommt (dem Stoffe), und [aus dem, das] schlechthin [nicht nur in Gedanken] abtrennbar ist.“ H. denkt offenbar, daß die gangbare Übersetzung meine Interpretation Aristoteles' in bezug auf die Abtrennbarkeit des Formprinzips erschüttert. Das ist aber durchaus nicht der Fall: Diese Ansicht des Aristoteles ist in der ganzen Metaphysik begründet, es bedarf nicht dieser Stelle. Noch würde diese Ansicht durch die Tatsache, daß Aristoteles das Einzelding *χωρ. ἁπλῶς*, nennt, erschüttert werden. Es käme nur die ganz befremdliche Erscheinung heraus, daß Aristoteles zur Bezeichnung des K o n k r e t e n dasselbe Wort gebraucht, das er sonst zur Bezeichnung jener Klasse von Begriffssubstanzen gebraucht, bei denen vom Stoffe abgesehen wird. Daß dies durch den Zusatz *ἁπλῶς* erzielt wird, macht die Sache nur noch befremdlicher.

Für H.s „Methode“ besonders charakteristisch ist aber dies: Nach b e i d e n Übersetzungen zieht Aristoteles im Schlußsatz die reinen Begriffssubstanzen, von denen er zwar direkt nichts aussagen will, zur Begründung seiner Einteilung heran, um von ihnen auszusagen, daß manche derselben (Naturformen) *χωριστά* sind, manche aber [Kunstformen] nicht (lat.: earum enim substantiarum, quae secundum rationem, quaedam sunt separabiles, quaedam vero non; vgl. S. 349, 2). Wie findet sich nun H. mit diesem Schlußsatz ab? — er s c h w e i g t i h n t o t! (Vgl. 13a, vor 20). H. geht so blind durch diese ganze Diskussion, daß er nicht sieht, daß er sich, mit der Leugnung der von mir behaupteten abtrennbaren Existenz der höheren Naturprinzipien als einer von Aristoteles vorgetragenen Lehrmeinung, zu den alten und modernen Interpreten Aristoteles noch mehr in Widerspruch setzt, als zu mir, und auch mehr, als ich mich zu den Interpreten in Widerspruch setze. Wir haben bereits oben [Nr. 6] darauf hingewiesen, daß nach Z e l l e r und anderen Arist. in manchen seiner metaphysischen Diskussionen die W i r k l i c h k e i t d e s A l l g e m e i n e n, als des sichersten Gegenstands des Wissens, bestehen läßt. Nach diesen Interpreten unterscheidet Aristoteles innerhalb der *οὐσίαι κ. τ. λόγον* d r e i Gesichtspunkte: sie werden betrachtet 1, als *κ. τ. λ.* und *χωρ. λόγῳ*, die niemals anders denn als eben *χωρ. λ.* betrachtet werden können, 2. als

χ. λ., aber auch 3. als wirklich χωρισταί, d. h. als wirklich abgetrennt vom materiellen Prinzip existierend, wobei 1. von den Kunstformen, 2. von den höheren Naturformen im Einzelding, 3. von diesen abgetrennt vom Einzelding, und von Gott, gilt. Zu den neuen Gesichtspunkten in meiner Interpretation des Aristoteles gehört nun auch dieser, daß Aristoteles unter 3 nicht wirklich abgetrennte, sondern nur abtrennbare höhere Naturprinzipien, und dies auch nur in der Metaphysik lehrt. Und auch in bezug auf den Gottesbegriff unterscheidet sich die Physik von der Metaphysik darin, daß erstere den immanenten (nur abtrennbar, aber nicht getrennt existierenden) Gott lehrt [s. mein Buch S. 338—339 u. 369—73]. Die zwei Gesichtspunkte, unter denen Aristoteles die höheren Naturformen als Begriffssubstanzen betrachtet, sind nach meiner Interpretation nicht „im Einzelding" und „wirklich getrennt", sondern „im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt" und „im Einzelding, aber vom Stoffe abtrennbar ins Auge gefaßt". Nach dieser Interpretation hat sich Aristoteles' von Platos Ideenlehre mehr entfernt als nach der Interpretation der alten und modernen Interpreten (vgl. mein Buch S. 368—369 und dazu noch S. 154—155, 511 und vielfach; auch im zweiten Bande).

14. Aristotle is no more interested etc. Indem er aus der in meinem Buche S. 363—364, behandelten Stelle, Met. VII, 6, 3, einzelne Worte aus dem Zusammenhang herausreißt [und, natürlich, nach seinem guten Gedächtnis zitiert], sagt H.: there is no other cause except the efficient, *τὸ ποιῆσαν*, Materie und Form sind eins, because that is the meaning of matter and form respectively (*τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ*) that one is potentially what the other is actually, i. e. that form means nothing except that which defines matter, and similarly matter means nothing except as that which is limited by form. Das ist alles barer Unsinn. Aristoteles identifiziert *τὸ ποιῆσαν* mit dem *τὸ τί ἦν εἶναι* und sagt, daß dieses von einem jeden der beiden, der Kugel in potentia sowohl wie der Kugel in actu, dargestellt wird. Damit will er sagen, daß der letzte Stoff des Einzeldings in dem Momente (und nur in diesem Momente), in welchem er für die Empfängnis der nächst höheren Form voll disponiert ist, in potentia das Prinzip des Werdens (dieses Einzeldings) ebenso darstellt, wie das bereits vollendete Einzelding es in actu darstellt. Aristoteles hat hier einen

ieuen Gesichtspunkt eingeführt, den er erst in folgenden weiter ausihrt (8). H. hat keine Idee davon, daß hier n i c h t von Materie nd Form im a l l g e m e i n e n gesprochen wird. Was Aristoteles ier sagt, gilt n u r vom E i n z e l d i n g, und von diesem n u r i dem charakterisierten Momente! H. sagt nicht, woher er seine Definition von Materie und Form ausgeschrieben hat, und wir wissen icht, in welchem Zusammenhang sie ursprünglich gegeben worden t. So wie H. sie wiedergibt, ist sie entweder ein schlechter Ausdruck afür, daß die Form als Prinzip des Werdens die Materie b e s t i m m t nd daher den einzigen Inhalt der eigentlichen Definition bildet, der sie ist eine leere Phrase. Manche deutschen Philosophen pflegen at. „bestimmt" zuweilen „beschränkt" zu sagen, es ist also sehr ahrscheinlich, daß wir es hier mit einem Übersetzungsschnitzer ı tun haben. H. fährt fort: That form is the principle of Becoming ristotle does not say. Es soll H. das Verdienst nicht abgesprochen rerden, daß er durch diesen Satz seiner Unwissenheit den adäquaesten Ausdruck gegeben hat. Das ist ja einfach zum Erröten! Daran, aß τὸ ποιῆσαν und τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles mit dem Formrinzip i d e n t i s c h ist, hat vor dem „Aristoteliker" H. noch nieıand gezweifelt. Vgl. Nr. 5, 6, 10, 10a 14a (hint. 20), 41. H. flickt ı dieser seiner Behauptung noch vielfach herum, ohne die Stellen ufeinander zu verweisen, und nimmt sie auch mehrmals zurück, nne es selber zu merken.

452.

15. It is true the Physics does not develop at length the distinction etween natter and form as δύναμις and ἐνέργεια, but it mentions (Phys. I, 8, p. 191b, 27—29, 8, 8) and does not intimate that it a point of view peculiar to the Metaphysics, and carries other difrences in doctrine with it.

Zunächst, H. ist gezwungen, zuzugeben, daß er die Unterscheidung on Materie und Form als Potenzialität und Aktualität in der Physik ır e i n Mal gefunden hat (wenn der gute Mann mein Buch nur ufmerksam gelesen hätte, er würde schon mehr gefunden haben!), ährend die Metaphysik davon voll ist. Gesetzt nun, Aristoteles gte wirklich nicht, daß dies ein der Metaph. eigener Gesichtspunkt i, genügt denn nicht die T a t s a c h e an sich, dies wenigstens als ypothese anzunehmen, um sich auf Grund derselben in Physik nd Metaphysik zu orientieren?

Aber die Sache liegt hier viel ernster: Diese Stelle lautet: *Εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος· ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δι' ἀκριβείας μᾶλλον.* Aristoteles sagt es also ausdrücklich, daß die Lösung in der Physik ein Weg ist, die Schwierigkeiten zu überwinden, und daß es noch einen anderen Weg gibt, nämlich indem man zwischen Potentialität und Aktualität unterscheidet, und daß diese Lösung anderswo entwickelt worden ist. In der Tat, kennten wir nicht H.s Methode, das Unbequeme zu verschweigen, man müßte annehmen, daß er diese Stelle niemals gesehen hat. Diese Stelle behandle ich zweimal in Text und Schlußanmerkung weise ich nach, daß Aristoteles hier auf die Metaphysik als auf einen verschiedenen Standpunkt hinweist, wozu allerdings noch die oben (Nr. 13) behandelte Stelle Metaph. V, 1, 1—5 herangezogen werden muß. Es sind diese Stellen, auf die sich meine Behauptung stützt, daß wir es in Aristoteles nicht nur objektiv (daran zweifelt heute niemand, Nr. 6), sondern auch subjektiv mit zwei verschiedenen Standpunkten zu tun haben. Oder, anders ausgedrückt, wir haben es in Aristoteles nicht mit einem Widerspruch im System, sondern mit dem Widerspruch als System zu tun; vgl. mein Buch S. 373—376 und 378—379. Das alles wird dem Leser einfach verschwiegen! Das ist doch eine ganz unglaubliche Verwilderung aller Elementarbegriffe von wissenschaftlichem Ernst und literarischer Wohlanständigkeit!

16. At this point ... that he has felt free to ignore or oppose all the best interpreters of Aristotle etc. Aus dem vorhergehenden geht zur Genüge hervor, daß der Vorwurf, daß ich die Interpreten Aristoteles ignoriert habe, nicht nur eine Unwahrheit, sondern auch eine wissentliche Unwahrheit ist. Wir haben auch schon gesehen, was H. von den Interpreten Aristoteles weiß. Ich zitiere nicht nur Interpreten, sondern auch mindestens drei verschiedene Übersetzungen, die ich gerade bei Stellen, in deren Interpretation ich von der gangbaren abweiche, zu Rate gezogen habe (vgl. S. 306, 3; 319, 1; 328, 2; 333, 1; 337, 1; 339, 2; 342, 1 (ohne Namenangabe gegen abweichende Interpr. polemisiert); 349, 2; 361, 1; 366, 1; 375, 1; besonders aber in der Schlußanmerkung S. 376—380). Natürlich konnte ich nicht bei jeder Abweichung von einem oder selbst allen Interpreten und Übersetzern auf Einzel-

heiten, besonders auf minutiöse Textfragen eingehen. Ich posiere in meinen Schriften nirgends als klassischer Philologe oder überhaupt als Philologe, selbst des Hebräischen, das ich in allen dessen geschichtlichen Erscheinungsformen in Wort und Schrift beherrsche. Meine Begriffe von Philologie sind eben von denen H.s sehr verschieden. H. bestrebt sich hier, dem Leser ein falsches Bild von meinem Verhältnis zu den Interpreten Aristoteles zu verschaffen, um so für seine philologischen „shows“ Stimmung zu machen. Ein gut Teil seiner Methode besteht auch darin, meine Interpretation oder Übersetzung da anzugreifen, wo ich selbst sage oder andeute, daß ich von der gangbaren Übersetzung oder Interpretation abweiche. Nein, es ist hier durchaus kein Platz für Sekundaphilologie. Darum, daß mir die gangbaren Übersetzungen oder Interpretationen unbekannt geblieben sind, handelt es sich in keinem Falle, ob ich nun auf diese hinweise oder nicht. Meine Gründe sind auch in jenen Fällen, wo ich die Gegenansicht nicht zitiere, für den Kenner des Griechischen und der aristotelischen Philosophie so offenkundig, daß ich sie nicht anzugeben brauche. An „Kritiker“ vom Schlage H.s habe ich in der Tat nie gedacht. Er hält es für ungefährlich, mich da anzugreifen, wo ich von den Interpreten und Übersetzern abweiche, hat aber keine Ahnung davon, wie viele Netze hier dem blinden Hasen gelegt sind. Er versteht weder Aristoteles noch die Interpreten und Übersetzer, noch auch mein Buch, und kommt so zu den absurdesten Behauptungen, an die keiner der Interpreten und Übersetzer, die er für einzelne Stellen ad hoc benutzt, auch nur im Traume gedacht hat. Das treibt ihn zur Anwendung der unerquicklichsten Mittel, um nur irgend etwas herauszubringen, das wenigstens den S c h e i n eines literarisch möglichen Satzes suggeriert. Davon haben wir schon bisher genug gesehen, es kommt aber noch mehr und noch unerquicklicher.

S. 452—456.

Thus having raised ... *λόγῳ ταὐτόν.*

17. Es handelt sich um die Stelle Phys. I, 7, 13: *Ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἓν εἴδει δὲ δύο. ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή τόδε γάρ τι μᾶλλον.* Nach meiner Interpretation (S. 301) begründet hier Aristoteles seine Behauptung, daß das *ὑποκ.* (als das *μεταξύ* oder *μέσον*; s. oben Nr. 9) der Zahl nach e i n s ist, der Form nach aber z w e i: denn das unterliegende zählt

schon für sich eins, so aber die Form als etwas auszeichnendes hinzukommt, zählt es zwei. Diese Stelle fand man schwierig, weil man den Metaxü-Gesichtspunkt der Physik übersehen hatte und es auffallend fand, daß Aristoteles die Hyle als ἀριθμητή bezeichnen sollte; man dachte eben gleich an die potentielle Hyle der Metaphysik. Diese Schwierigkeit besteht nach meiner Interpretation nicht. Eine weitere Schwierigkeit findet Bonitz, Aristoteles-Studien (Sitzungsberichte der k. k. Ak. d. W. Wien, Bd. 39, 1862), S. 237—39 darin, daß ἀριθμητή dem folgenden συμβεβηκός entgegengesetzt sein müsse. Diese Schwierigkeit besteht überhaupt nicht, da das folgende καὶ οὐ κατὰ συμβ. ἐξ αὐτοῦ γίγνεται einfach die Ausführung der in 12 angegebenen Bedingung καὶ γεγόνασι μὴ κ. συμβ. ist. Und in dem Maße, in dem es, objektiv genommen, zugegeben werden muß, daß ein „zählbares" dem Begriff συμβεβηκός entgegengesetzt ist, besteht der Gegensatz eben darin, daß die Hyle als das Positive eins zählt, während die Steresis als das Negative nichts zählt (vgl. Phys. I, 9, die nächstfolgenden Nummern und 24—26). Um nun diese für ihn bestehenden Schwierigkeiten zu beseitigen, schlägt Bonitz folgende Emendation vor: statt ἀριθμητή: zählbar, ἀρρύθμιστος: „ungestaltet" zu lesen und das γάρ nach τόδε wegzulassen. Man denke, Bonitz konstatiert selbst, daß schon zur Zeit der Alten „keine andere Variante daneben" sich fand. Einen solchen Text in solch weitgehender Weise zu emendieren, ist gewiß ein starkes Stück, und ist dies gewiß auch eine der schwächsten und am wenigsten annehmbaren Konjekturen Bonitz', selbst von dessen eigenem Standpunkt aus. Nun erst von unserem Standpunkt. Seine Frage: „wie die ὕλη von der es bald nachher heißt, daß sie nur κατ' ἀναλογίαν ἐπιστητή sei, ἀριθμητή sein soll"? existiert für uns nicht, im Gegenteil, das ist gerade durch diesen Analogieschluß gerechtfertigt (s. nächste Nummer). Dann aber: was besagt diese Stelle nach Bonitz' Konjektur? Sie bestimmt das Verhältnis zwischen Hyle und Steresis und zugleich wird die Hyle „nur μᾶλλον τόδε τι, nicht schlechthin τόδε τι genannt, denn sie ist οὐχ οὕτω μία οὐδὲ οὕτως ὄν (s. nächste Nummern) ὡς τὸ τόδε τι 191 a, 12." Also die Behauptung Aristoteles', daß das ὑποκ der Zahl nach eins ist usw. (die ja durch die ὕλη ἀριθμ. usw. glänzend begründet wird) bleibt ohne Begründung (Bonitz müßte auch das erste γάρ streichen!), dagegen nimmt sich Aristoteles zwei Behauptungen vorweg, die er jetzt noch gar nicht aufstellen

kann. Wir sehen nämlich davon ab, (daß dieser Gebrauch von μᾶλλον erst belegt werden müßte, und auch davon), daß es ganz ungerechtfertigt erscheint, einen durch Jahrtausende unangefochtenen Text in so einschneidender Weise zu emendieren, um zwei Behauptungen hervorzubringen, die uns Aristoteles im folgenden gibt, Aristoteles kann diese Behauptung hier noch nicht aufstellen. Dazu gehört eben der Analogieschluß, den Aristoteles im folgenden einführt. Und auch dann führt Aristoteles die (nach Bonitz) zweite Behauptung zuerst durch, nämlich die vom beschränkten τόδε τι Charakter der Hyle, während er die vom Verhältnis von Hyle und Steresis zum absoluten ἕν erst in Kap. 9 durchführen kann (s. folgende Nummer).

Dies der Sachverhalt. H., der von diesem Sachverhalt kaum eine dunkle Ahnung hat, fühlt sich nun ganz sicher, auf Bonitz gestützt, gegen mich scharf zu ziehen, bringt aber die ganze Sache auf ein sehr armseliges Niveau herunter. Er orakelt, S. 454: It (τ. γ. τ. μᾶλλον) surely must be a predicate of ὕλη. τόδε τι cannot here be a new definite subject. Warum, weil es nach Bonitz' Emendation, und nach der Weglassung des γάρ ein Prädikat von ὕλη ist? Solange wir dies nicht tun, kann es doch nicht Prädikat von ὕλη sein! τόδε τι ist übrigens nach meiner Interpretation kein vollständig neues Subjekt, sondern es setzt die drei koordinierten Subjekte nochmals, als τόδε τι.

So weit die Verständnislosigkeit H.s. Es muß aber noch bemerkt werden, daß H. die erste Hälfte dieses Satzes, wo Aristoteles die Zweiheit des ὑποκ. ausdrücklich behauptet, hier, wie durch den ganzen Aufsatz, konsequent unterdrückt (vgl. Nr. 9, 19, 25).

18. In dem Referat im Jewish Exponent gefiel es H., zu sagen, daß sich die Lehre vom Metaxü hauptsächlich auf die sofort zu besprechende Stelle basiere. Hier, nach der großen Entdeckung, daß Aristoteles wenigstens einmal das Wort μεταξύ gebraucht, sagt er das nicht mehr, aber er schenkt dieser Stelle sehr große Aufmerksamkeit, unterscheidet genau zwischen meinem und seinem eigenen Sperrdruck, und die ganze lederne Begeisterung zeigt an, daß H. hier etwas gefunden zu haben glaubt, das ihm eine „philologische" Parade gestattet. Es handelt sich um die bereits oben (Nr. 7, 17) berührte Stelle Phys. I, 7, 16: Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ

πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος. Ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ ἡ στέρησις. Diese Stelle, die auf die Erklärung des Formprinzips als das positive Motiv des Werdens (15) folgt, gebe ich, S. 301, wie folgt wieder: „Die unterliegende Natur (die Urhyle) aber kann durch einen Analogieschluß erfaßt werden. Denn wie bei der Statue das Erz, bei der Sänfte das Holz, wie überhaupt der Stoff und das Ungestaltete bei irgendeinem der Gestalt habenden Dinge früher war, vor der Annahme der Gestalt, so verhält es sich auch in bezug auf das Was (οὐσία), sowohl als ein Dieses, wie als das Seiende (schlechthin aufgefaßt; s. w. u.). Diese (die unterliegende Natur) ist also ein Anfang, sie ist aber nicht so eine Eins, wie ein Dieses, sondern eine als der Begriff (in der Definition; s. w. u.). Dazu kommt noch das diesem (dem positiven Formprinzip) Entgegengesetzte, die Beraubung (ἡ στέρησις)." Dazu folgende Sätze in der Zusammenfassung S. 312: „Die unterliegende Natur kann durch Analogie erschlossen, erfaßt, Gegenstand der Wissenschaft werden (Anmerkung: ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν in 7, 16 korrespondiert mit οὐκ ἐπιστητὸν τὸ ὄν in 6, 1. Die Tatsache, daß der Grund der Dinge, das Doppelwesen von Materie und Form, erschlossen wird, rettet die Vielheit und die Möglichkeit des Werdens, die Tatsache aber, daß es nur durch Analogie (Hypothese) erschlossen wird, rettet die Einheit und wehrt die Unendlichkeit ab; s. weiter die Darstellung). So wie bei den Kunstdingen, bei denen dies leichter ersichtlich ist, ein mit einer anderweitigen, für die betreffende Kunstform disponierenden Form bereits behafteter Stoff da sein muß, dem die höhere Kunstform verliehen wird, so muß auch jedem Naturdinge eine, die höhere Naturform nicht darstellende, aber mit einer einfachen Dispositionsform behaftete Materie zum Grunde liegen. Um diese Hyle mit dem Gedanken irgendwie zu erfassen, müssen wir bis zum Form-Minimum, zur indifferenten Form des Mittleren, des Metaxü (μεταξύ), vordringen. Dieses letzte Metaxü ist nun schließlich doch nur eine Eins, aber nicht schlechthin eine Eins, denn es stellt die mit der Urform behaftete Urhyle dar; auch nicht so eine Eins, wie irgend-

in beliebiges Dieses in der werdenden Natur, denn dieses ist der Definition nach zwei, aber eine *Eins* dem Begriffe, der Definition nach.“

H. weiß nun dagegen vorzubringen: Er unterstreicht das von mir gebrauchte „bei“ und teilt uns allen Ernstes mit: **πρός** does not mean „bei“, but „zu“ (S. 455), ein philologischer Trumpf, mit dem er nicht einmal die Leser des Jewish Exponent verschonen zu können glaubte. Dann, unbekümmert um meine Worte: „so *verhält* es sich“ wagt er, in geradezu somnambulistischer Ungebundenheit, den Satz: N. did not seem to understand that *ἀναλογία* means proportion. Auch hätte ich das Wort *αὕτη* in der *Übersetzung* (translation) ignoriert (ibid.), endlich: **κατ᾽** *ἀναλογίαν* means to him "hypothetically" (p. 312 note) (S. 454).

Auch hier wagt H. mehr als sonst in dem Glauben, daß er auf die Autorität Bonitz’ hin (auf den er aber nur für die in der nächsten Nummer diskutierte Frage „diskret“ hinweist) die ungezwungene Sprache des großen Philologen führen darf, geht aber auch hier vollständig blind durch die ganze Diskussion.

Zunächst, H. nimmt meine Paraphrase für eine *Übersetzung*. Wenn dem so ist, hätte H. noch weiter fragen müssen: 1. Was berechtigt mich dazu, *πρός* das eine Mal mit „bei“, das andere Mal aber mit „in bezug auf“ zu übersetzen? 2. „früher war“ steht *nicht* im Texte, er hätte also fragen sollen, woher ich es habe. So er aber das „früher war“ unangefochten läßt, hat er kein Recht dazu, das „bei“ anzugreifen, da es doch vom ersteren syntaktisch gefordert wird. 3. Ich übersetze **καὶ — καί** „sowohl — als“. Warum H. diese Übersetzung nicht angegriffen hat? Ist das *Nachsicht*? Nein, *Vorsicht*: Eine Ahnung davon, daß es sich hier nicht um eine bloße Übersetzung handelt, hatte H. schon, er wußte aber nicht, was damit anzufangen, es mußte also um jeden Preis eine Übersetzung bleiben, er hätte sonst auf seine „Philologie“ verzichten müssen.

Fangen wir mit dem zuletzt erwähnten Vorwurf an: **κατ᾽ ἀναλογίαν** means to him "hypothetically". Mit anderen Worten: H weiß nicht, was ein Analogieschluß ist, noch auch den Unterschied zwischen einem hypothetischen Schlusse und einer Hypothese. Vielleicht aber kann ich ihm beides durch folgende Formulierung beibringen: In einem hypothetischen Schlusse sind die *Prämissen* hypothetisch, d. h. nicht mit Sicherheit als wahr angenommen, der gefolgerte Schluß-

satz selbst hingegen ist entweder absolut wahr (wenn beide Prämissen wahr sind), oder absolut falsch (wenn auch nur eine der Prämissen nicht zutrifft): der hypothetische Schluß ist deduktiv! Die Analogie hingegen ist ein induktiver Schluß, bei dem die (die Prämissen vertretenden) der Induktion zugrunde liegenden Tatsachen über allen Zweifel erhaben sein mögen (wie sie ja, um überhaupt in Betracht zu kommen, sein müssen), ohne dadurch dem Schlußsatz mehr als den Geltungswert einer Hypothese sichern zu können: Eine jede auf Grund eines Analogieschlusses aufgestellte Behauptung ist eine Hypothese. Auf unseren Fall angewendet ist der Analogieschluß so zu entwickeln: Die Hyle verhält sich zur *οὐσία* (die ja in jedem Naturding enthalten ist), wie das ungestaltete Erz zur Statue usw.; die Statue ist (oder enthält) die *οὐσία* des Kunstwerks. Diese Ähnlichkeit zwischen Naturdingen und Kunstwerken berechtigt uns zu der Hypothese, daß dieses Ähnlichkeitsverhältnis auch in bezug auf die Frage besteht, um die es sich jetzt handelt, nämlich: inwiefern der Hyle selbst der *οὐσία*-Charakter zukommt. *Οὐσίαι* gibt es nach Aristoteles' endgültiger Ansicht dreierlei: Hyle, Form und das aus Beiden (das Einzelding). Hier aber, wo es sich eben um die Frage handelt, ob auch der Hyle der *οὐσία*-Charakter zukommt, gelten zunächst die beiden anderen Arten von *οὐσία*, und die Frage hat demnach einen doppelten Gesichtspunkt: Inwiefern partizipiert die Hyle in dem *οὐσία*-Charakter des Einzeldings oder *τόδε τι* und inwiefern in dem *οὐσία*-Charakter des *ὄν* schlechthin (das mit der Form identisch ist, hier aber noch nicht so genannt werden kann, da diese Frage erst in der Metaphysik geklärt werden soll, und das *ὄν* hier incognito geführt wird; s. w. u.). Was nun Aristoteles hier im Vordersatz (bis *μορφήν*) tatsächlich gibt, ist das Ähnlichkeitsverhältnis, welches die Grundlage der Induktion bildet. Der Nachsatz (bis *τὸ ὄν*) besagt dann, daß wir auf Grund dieses Ähnlichkeitsverhältnisses auch in bezug auf den *οὐσία*-Charakter der Hyle eine Ähnlichkeit annehmen dürfen, und zwar in bezug auf beide Gesichtspunkte, sowohl in bezug auf den *τόδε τι*-Charakter wie in bezug auf den *ὄν*-Charakter der Hyle. Die Ausführung dieser Hypothese erfolgt in bezug auf *τόδε τι* in dem folgenden Satz der hier zitierten Stelle (*μία μὲν . . . λόγος*), während die Ausführung in bezug auf den *ὄν*-Charakter mit dem letzten Satze der hier zitierten Stelle (*Ἔτι δὲ* ...) beginnt und

bis 9, 4 reicht. Was ich nun in meinen oben angeführten Sätzen wiedergebe, ist nicht jenes Ähnlichkeitsverhältnis, das die Grundlage des Analogieschlusses bildet, sondern die Ausführung, der Schlußsatz selbst: Das „früher war" ist die Quintessenz der Ausführungen Aristoteles' zum zweiten Gesichtspunkt, unter dem aber auch der *τόδε τι*-Charakter der Hyle schärfer beleuchtet wird (9, 4), während ich den kurzen Satz (*μία μὲν ... ὁ λόγος*), in dem Aristoteles den ersten Gesichtspunkt (*τόδε τι*-Charakter) ausführt, ganz wiedergebe.

Um dies klarzulegen und zu begründen, können wir H., der nicht weiß, was hier vorgeht, beiseite lassen, und die Interpretation der Stelle mit Bonitz diskutieren, wodurch wir auch für die in der nächsten Nummer zu behandelnden Frage den Boden vorbereiten: Bonitz behandelt diese Stelle, S. 189—192, um im letzten Satze: *μία μὲν ... στέρησις* eine Emendation vorzunehmen. Für *οὕτως ἕν* liest er, mit einer Handschrift (E) *ὄν*, das von den alten Handschriften überlieferte *η* im Satze: *μια δε η λογος* liest er weder *ἧ* wie Bekker, noch *ἡ* wie Torstrik, sondern *ἤ*, vor welches er die in keiner Handschrift vorhandenen und von keinem alten Kommentator suggerierten Worte *τὸ εἶδος* einschaltet. So erhält er den Satz: *μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ τὸ εἶδος ἢ ὁ λόγος.* Die Diskussion dieser Stelle leitet Bonitz mit einer Übersetzung der vorangehenden Sätze ein, S. 189: „Die zugrunde liegende stoffliche Wesenheit ist nur durch Analogie zu erkennen. Wie sich nämlich die Bildsäule zum Erze....., so verhält sich dieses stoffliche Prinzip zur Wesenheit, zum bestimmten Etwas und zum Seienden." Meine Interpretation unterscheidet sich also von der Bonitz' unmittelbar in folgenden zwei Punkten: 1. Nach Bonitz führt Aristoteles den Schlußsatz der Analogie in dem Satze *μία μὲν ... ὁ λόγος* in dessen beiden Momenten aus, sowohl in bezug auf die Einheits (*τόδε τι*)-Frage, wie in bezug auf den *ὄν*-Charakter. Darin befindet er sich im Widerspruch zu Bekker und anderen, die nicht der Lesart *ὄν* (statt *ἕν*) folgen. Ich habe mich hierin dem Bekker'schen Text (gegen die lateinische Übersetzung, die *ὄν* liest) angeschlossen. Maßgebend für mich war die Erwägung, daß Aristoteles im folgenden, 18, ausdrücklich sagt, daß er diese Frage erst aufnehmen will: *πότερον δέ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον, οὔπω δῆλον*, wie ja Aristoteles in der Tat, in der

Darlegung und Verteidigung der Steresis als eines wichtigen Moments der Hyle auf diese Frage eingeht, 9, 1: *καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην* . . . vgl. 11 a, hint. 19); erst von hier aus kommt er zu jenem Moment des Schlußsatzes, das wir durch das „früher war" ausgedrückt haben, 9, 4: *ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι.* Doch kommt dieser Differenz, für sich genommen, keine große Bedeutung zu. Denn auch nach Bonitz und allen vor und nach ihm, die hier *ὄν* lesen, ist der Zusammenhang so zu verstehen, daß Aristoteles in diesem Satze auch die Ausführung des, den *ὄν*-Charakter der Hyle betreffenden Gesichtspunkts des Schlußsatzes in Angriff nimmt, um sie im folgenden (Kap. 8 u. 9) zu vollenden. Eine weitergehende Bedeutung gewinnt dieser Diffe enzpunkt, wenn wir auf den Grund eingehen, aus dem das *ἕν* von Bonitz und anderen verworfen worden ist: Wozu drückt Aristoteles denselben Gedanken zweimal aus? *οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἕν* . . . „Denn im vorliegenden Zusammenhang zwischen *οὐκ οὖσα μία* und *οὐκ οὖσα ἕν* einen Unterschied ausfindig machen zu wollen, wäre doch eine leere Spielerei der Spitzfindigkeit." Das ist es aber durchaus nicht, wenn man, was Bonitz, sowie den anderen Interpreten Aristoteles' entgangen ist, auf den Metaxü-Charakter der Hyle in der Physik genauer eingeht. Doch gehört das zu der in der nächsten Nummer zu behandelnden Frage. Hier, in bezug auf die formale Ausführung des aus der Analogie folgenden Schlußsatzes, gibt es keine Differenz.

Hier aber wollen wir einen Blick auf die „Stellung" H.s werfen. In Unkenntnis darüber, was ein Analogieschluß ist, hält er den allgemeinen Satz: *ὡς γὰρ πρὸς . . . καὶ τὸ ὄν,* in welchem Aristoteles auf Grund der vorhergehenden Diskussion die allgemeine Ähnlichkeit im Verhältnis der Hyle zu den Naturdingen mit dem zwischen Stoff und Form eines Kunstwerks feststellt, um diese Ähnlichkeit zur Grundlage des zu folgernden Schlußsatzes zu machen, für den Schlußsatz selbst. Er hält *οὐσία, τόδε τι* und *τό ὄν* für Synonyme für das Einzelding und den Satz *οὐχ οὕτω μία κτλ.* für nicht mehr zur Sache gehörig und von Aristoteles incidentally (455 unten) eingeführt. Diese letztere Weisheit (s. folg. Nr.) führt H. mit den Worten ein: Having shown us how to get a glimpse of the nature of matter etc. Ja, wie so denn? Was haben wir über die Natur der Materie durch die Analogie er-

fahren, was wir im vorhergehenden noch nicht gehört haben? Daß die Hyle den Naturdingen eben zum Stoff dient, wie Naturstoffe den Kunstwerken? Das haben wir doch im vorhergehenden schon so vielfach gehört. Aristoteles sagt doch: Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν, daß die φύσις ein Unterliegendes ist, wissen wir also schon, aber Aristoteles will uns etwas über das Wesen dieser φύσις mitteilen. Das tut er aber erst im folgenden, wo er den Schlußsatz der Analogie ausführt, besonders durch die Klarlegung der Steresis, von der H. so unglücklicherweise and may be dispensed with sagt. H. hat sich aber noch tiefer verrannt. In seiner Hast, „Kritik" zu schreiben, übersieht er, daß Bonitz, auf den er gerade bei dieser Stelle verweist (455 unten) und andere mit einer Handschrift ὄν statt ἕν lesen (H. hätte es sonst gewiß nicht unterlassen, bei der in der folgenden Nummer zu behandelnden Frage von einem evidently corrupt passage zu sprechen, wie in Nr. 17). Die Analogie besagt somit ganz absolut, daß der Hyle in keinem Sinne der οὐσία-Charakter zukommt, sie stehe bloß in einem gewissen Verhältnis zu dem, was durch οὐσία, τόδε τι und ὄν bezeichnet wird. Von meinen Worten sagt H : They make the ὑποκειμένη φύσις identical with οὐσία and call it a τόδε τι neither of which is Aristotle's meaning . . . The translation should read... The ὕλη is not called οὐσία nor τόδε τι nor ὄν, it stands in a certain relation to these. Danach behauptet also Aristoteles hier, daß der Hyle der οὐσία-Charakter in keinem Sinne zukommt. Aber Aristoteles sagt, wie erwähnt, im folgenden, 7, 18: πότερον δὲ οὐσία κτλ., Aristoteles weiß es also noch nicht, und dann 9, 1: καὶ . . . οὐσίαν πῶς — also das Gegenteil, die Hyle ist οὐσία in einem gewissen Sinne. Dieser Widerspruch des Aristoteles mit sich selbst geht aber nach H., der als Einziger unter den Aristotelikern in den Schriften Aristoteles lauter Harmonie und Übereinstimmung findet, noch weiter. In der Metaphysik geht nämlich Arsitoteles in bezug auf den οὐσία-Charakter der Hyle noch viel weiter als in der Physik; vgl. Metaph. II, 4, 3—5. 21; III, 2, 7; 5, 21; IV, 8, 1; 11, 9; 18, 1. 2; V, 1, 6 u. Ende, besonders aber in den folgenden zwei, der eigentlichen Diskussion der Metaphysik gewidmeten Büchern VI, 3, 3 f.: καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία. Εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει; 6, 8; 7, 3. 8; 8; 9, 7; 10, 4; 11, 1. 12; VII, 1, 3. 6. 7: ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη δῆλον. (H. hätte all diese Stellen, so-

gar zusammengestellt, in meinem Buche gefunden, er hätte es bloß ordentlich lesen müssen, bevor er sich zum „Kritiker" desselben aufgeworfen hat). H. übersieht es auch, daß er nicht nur mir, sondern so unter der Hand auch Bonitz, ja auch sich selbst widerspricht. Hier sagt er zuversichtlich: the ὕλη ist not called οὐσία, nor τόδε τι, oben aber (S. 454, s. Nr. 17) sagt er ebenso zuversichtlich nach Bonitz It (τόδε τι) surely must be a predicate of ὕλη, ebenso weiter (S. 462, s. Nr. 25): and in general ὕλη ἡ ἀρρ. (following Bonitz), is more essentially the resulting τόδε τι (concrete thing) than the στέρησις. Die Hyle ist also doch τόδε τι. H. fällt über seine eigenen Beine! Nach H., und nur nach ihm, nennt Aristoteles ferner das Einzelding τὸ ὄν schlechthin, was aber niemals geschieht, Aristoteles nennt es wohl οὐσία, aber nicht τὸ ὄν. Es ist auch zu beachten, daß Aristoteles hier πρὸς οὐσίαν ohne Artikel sagt, während er im ganzen Kapitel von den Einzeldingen οὐσία mit dem Artikel gebraucht. Dies entspricht im ganzen dem Sprachgebrauch Aristoteles' in allen oben zitierten Stellen der Metaphysik und auch in den ersten Kapiteln der Physik, obschon ich diesen Punkt nicht systematisch verfolgt habe und hierüber keine sichere Behauptung aufstellen kann. Es genügt aber, zu beachten, daß Aristoteles hier οὐσία ohne, τόδε τι und ὄν hingegen mit dem Artikel gebraucht, um einzusehen, daß οὐσία hier nicht für das Einzelding, sondern für die „Wesenheit" in abstracto [vgl. die Übersetzung Bonitz] steht, die unter zwei Gesichtspunkten, dem von τόδε τι und dem von ὄν, zu betrachten ist. Ich habe diesem Tatbestand dadurch Ausdruck gegeben, daß ich οὐσία vom Einzelding gebraucht mit „Träger", hier hingegen mit „Was" übersetzt habe. Der Gedankengang der Analogie ist somit dieser: Wie sich die Stoffe der Kunstdinge zu diesen, d. h. zu der in ihnen steckenden οὐσία verhält [nämlich so, wie dies im vorhergehenden dargelegt worden ist], so verhält sich die Hyle zu der οὐσία in den einfach werdenden Naturdingen. Daraus ergibt sich aber, daß, ebenso wie bei den Kunstdingen etwas von der οὐσία schon im Stoffe steckt, noch bevor er die höhere Kunstform angenommen hat, dies auch bei der Hyle der Fall ist. Das wird nun im folgenden unter beiden Gesichtspunkten ausgeführt.

2. Nach Bonitz, der hierin die gangbare Interpretation vertritt, besagen die Worte μία δὲ ἢ (oder ἡ) ὁ λόγος: ein anderes (von den dreien) ist das Formprinzip (Bonitz liest τὸ εἶδος ἢ ὁ λόγος, um

denselben Sinn zu erzielen wie die anderen, ohne diese radikale Konjektur). Nach meiner Interpretation sind diese Worte die Ausführung des unmittelbar vorangehenden Satzes: οὐχ οὕτω μία κτλ., d. h. Aristoteles zählt hier nicht nochmals alle drei Prinzipien auf, das hat er schon getan (14, 15), sondern nur jene zwei, von denen er hier noch etwas aussagen will, nämlich Hyle und Steresis, während er die nähere Ausführung über das Formprinzip in die Metaphysik verweist (9, 5). Außerdem spricht für meine Auffassung der Umstand, daß wir der fraglichen Worte zur Ergänzung des vorhergehenden bedürfen. Aristoteles sagt: die Hyle ist nicht so eine Eins, wie das τόδε τι, es ist also zu erwarten, daß er dann noch etwas sagt, um die Natur der Hyle als Einheit zu charakterisieren. Die Interpreten müssen, nachdem sie die fraglichen Worte für das Formprinzip in Anspruch nehmen, diesen Nachsatz ergänzen: Die Hyle ist nicht so eine Eins, wie das τόδε τι „sondern anders". Das aber ist schwierig, nicht sowohl, weil die letzten zwei Worte nicht im Texte sind, das ist bei Aristoteles eine viel zu häufige Erscheinung, als daß man darauf viel geben könnte, sondern weil uns Aristoteles die Charakterisierung des „anders" schuldig bleibt. Das aber ist wesentlich, das ist zu erwarten und muß im Texte drin stehen, und es steht auch darin.

Auch dieser Differenz kommt daher sachlich gar keine Bedeutung zu. H. sieht auch hier nicht den Sachverhalt. Er sagt: but there is no question that in it is contained a reference to the formal ἀρχή. Das soll ihm weiter nicht übel genommen werden; Bonitz sagt es nämlich, wir aber haben gesehen, daß ich guten Grund hatte, diese allgemein angenommene Interpretation aufzugeben. Schlimmer aber ist schon, wenn er mir eine Lesart μία δέ ᾗ ὁ λόγῳ zuschreibt. Die Sache ist so gehalten, daß der Leser es glauben muß, daß dies meine Konjektur ist. Das ist aber selbstverständlich nicht nur nicht wahr, sondern eine wissentliche Unwahrheit auf Seiten H.s. Meine Wiedergabe dieser Stelle lautet S. 301: „sondern eine als der Begriff [in der Definition; s. w. u.)." „Der Begriff" ist eine wörtliche Übersetzung von ὁ λόγος! Das im Zusammenhang mit ᾗ ist natürlich gleichbedeutend mit „der Definition nach" (S. 312), aber nur unter der Voraussetzung der dort folgenden Erklärung, was hier (S. 307) durch das „s. w. u." angedeutet ist. So weit zur literarischen „Sittennote", die sich H. hier verdient. In der Sache ist H. hier eben-

falls ganz blind. Er glaubt, daß durch die Beziehung der fraglichen Worte auf das Formprinzip auch die nach mir in ihnen enthaltene Aussage über die Hyle verschwindet. Wir haben bereits gesehen, daß dies nicht der Fall ist: die Interpreten müssen dies aus eigenem ergänzen, und wenn sie es auch nicht ergänzen, so steht es allenfalls in dem vorangehenden Satze, und nach Bonitz hat sich Aristoteles diese Behauptung sogar schon früher (Nr. 17) vorweggenommen. Damit berühren wir aber schon eine Frage, die wir in der unmittelbar folgenden Nummer besonders besprechen wollen.

19. H. verlegt sich vollständig aufs Leugnen. Der Weg schien ihm sicherer als irgendeine positive Behauptung aufzustellen. Er hat sich geirrt, durch sein Leugnen verrät er hier eine so furchtbare Unwissenheit, wie er sie durch keine positive Behauptung schwerer hätte an den Tag legen können. Nur im Vorbeigehen will ich darauf hinweisen, daß nach H. Aristoteles in dieser Partie der Physik und in den von mir herangezogenen Parallelstellen in der Frage des Individuationsprinzips nicht interessiert ist. Auch in der Metaphysik stellt H. dieses Interesse in Abrede (s. Nr. 36). Weiß H. andere Stellen, in denen Aristoteles diese Frage behandelt? Oder ist Aristoteles in dieser Frage überhaupt nicht interessiert? Von dem „Aristoteliker" H. kann man auch diese Antwort erwarten (s. oben Nr. 6, wo auf den Widerspruch hingewiesen wird, den die Interpreten in der Behandlung dieser Frage bei Aristoteles gefunden haben). Die Frage, um die es sich in dieser Nummer handelt ist: Ist hier Aristoteles in der Frage der Einheit oder Dualität der Hyle interessiert oder nicht? Ich behaupte das und befinde mich hierin in Übereinstimmung mit allen Interpreten, H. sagt: nein, H. ist also hier „originell", aber auch die Mittel, die er zur Unterstützung seiner originellen Stellungnahme gefunden, sind äußerst originell, am originellsten ist aber seine hier zum Ausdruck kommende Ansicht über das zum Amte eines Kritikers nötige Ausmaß von Orientierung in dem zur Verhandlung stehenden Texte.

H. sagt: Aristoteles ist hier (Kap. 7) überhaupt nicht in der Einheitsfrage interessiert. Die Frage von der Möglichkeit des Werdens und die daraus sich ergebende Frage von der Möglichkeit der Vielheit behandelt Aristoteles erst im 8. Kapitel. Aristoteles sagt nicht, daß die Alten die Vielheit ohne Rücksicht auf die Möglichkeit des Werdens geleugnet haben, sondern das Gegenteil, daß sie

aus der Leugnung des Werdens zur Leugnung der Vielheit kamen. Und so genügt es Aristoteles, in Kapitel 8 die Angriffe auf die Möglichkeit des Werdens zu widerlegen, wodurch auch schon die Vielheit gerettet wird (453—454. Arist., he thinks, is troubled etc.).

Zunächst den letzteren Punkt: Es ist nicht wahr, daß ich irgendwo gesagt hätte, die Alten hätten die Vielheit ohne Rücksicht auf das Werden geleugnet. Im Gegenteil, die betreffende Stelle in Kap. 8 gebe ich wieder S. 301—302: „Die Alten nämlich meinten: Von den seienden Dingen könne nichts entstehen, noch vergehen .... Im Verfolge [dieses Gedankens] fügten sie dem die Konsequenz hinzu, daß es überhaupt keine Vielheit [von Dingen] gibt, sondern nur das alleine Sein.“ Die Frage aber, um die es sich handelt, ist die: Ist Aristoteles im Kapitel 7 oder richtiger 5—7, in der Einheits- und Definitionsfrage interessiert oder nicht? Wir wollen sehen:

Der kurzen Mitteilung über die Ansicht der Alten im Eingang von Kapitel 8 schickt Aristoteles den Satz voraus: *Ὅτι δὲ μοναχῶς οὕτω λύεται καὶ ἡ τῶν ἀρχαίων ἀπορία, λέγομεν μετὰ ταῦτα:* Jetzt wollen wir zeigen, daß auch die Aporie der Alten nur auf diese Weise (*μοναχῶς οὕτω*) gelöst wird. „Nur auf diese Weise“ d. h. wie es in der soeben absolvierten Diskussion geschehen ist, die zur Aufdeckung der Steresis geführt hat, der Aristoteles die folgende Diskussion widmet, um sie in der Polemik mit den Alten ihrem Wesen nach klarzulegen. Also dieser Satz allein besagt zur Genüge, daß die ganze bisherige Diskussion im Zeichen der Fragen von der Möglichkeit des Werdens und der Vielheit gestanden hat. (Von der Möglichkeit des Werdens hat das H. oben selbst behauptet, Nr. 10 S. 450: but that there is ..... change). In Wahrheit jedoch handelt es sich hier um folgendes: H. spricht über die Dinge, wie ein Blindgeborener über Farben, weil er von der ganzen hier in Betracht kommenden Partie nur die Kapitel 6 und 7 gelesen hat. Wir haben gesehen, daß er *μεταξύ* nur einmal gefunden hat, er hat also Kapitel 5 nicht gelesen; davon, daß Aristoteles die Kapitel 8 und 9 der Steresis widmet, hat er, obschon er einzelne Sätze aus diesem Kapitel nach meinem Buche und nach Bonitz (s. w. u.) herausgreift, keine Ahnung; er hat also diese Kapitel nicht gelesen. Jetzt nun erbringt er den fast überflüssigen Beweis, daß er vom Inhalt der ersten vier Kapitel der Physik nicht die geringste Idee hat. Der Plan

Aristoteles', in der Diskussion der Physik I. 1—9 ist wie folgt: Nach einer kurzen Bemerkung darüber, daß die naturwissenschaftlichen Forschungen von den uns bekannten zusammengesetzten Dingen aus auf die Prinzipien zurückgehen müssen (Kap. 1), diskutiert er ausführlich die von den Alten aufgeworfene Frage von *ἓν καὶ πολλά* im Zusammenhang mit der Frage des Werdens (Kapitel 2—4), dann gibt er seine eigene Theorie über diese beiden Fragen (Kapitel 5—7) bis zur Feststellung der Steresis, um dann, durch einen kurzen, das in Kapitel 2—4 des näheren Ausgeführte zusammenfassenden Hinweis auf die Aporie der Alten, nachzuweisen, daß in dem den Alten entgangenen Gesichtspunkt der Steresis der Schwerpunkt der Lösung liegt, da dieser uns einen tieferen Einblick in das Wesen der Hyle gestattet. Also, Aristoteles behandelt diese Fragen in 2.—4., beginnt dann Kapitel 5 mit: *πάντες δὴ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἵ τε λέγοντες ὅτι ἓν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον κτλ.*, um dann im Kap. 8 die Frage mit *ὅτι δὲ μοναχῶς οὕτω λύεται κτλ.* wieder aufzunehmen. Angesichts dieser Sachlage sagt H. (S. 453, unten): The question of the possibility of Becoming, and the consequent possibility of the existence of the many is not touched on till next chapter. Verdient ein „Kritiker", dem ein solches Malheur passieren kann, noch, daß man mit ihm ernstlich diskutiert? Was hat wohl H., der von den ersten vier Kapiteln nichts gesehen hatte, als er das schrieb (er verrät auch sonst nirgends, daß er mit diesen Kapiteln auch nur in die oberflächlichste Berührung gekommen ist), so sicher gemacht, daß Aristoteles vor Kapitel 8 die Frage nicht berührt hat (not touched on!)? Ich glaube, dieses Rätsel lösen zu können: Bonitz, der S. 192—194 darzulegen sucht, daß wir in der oben zitierten Stelle 8, 1 *λέγωμεν* statt *λέγομεν* zu lesen haben, sagt, S. 193: Mit diesen Worten bezeichnet Aristoteles den Inhalt der nunmehr zu beginnenden Auseinandersetzung, er kündigt denselben an. Für eine solche Ankündigung des Beabsichtigten ist an sich der Konjunktiv, z. B. *λέγωμεν*, der sprachlich zu erwartende Ausdruck." Also „beginnende Auseinandersetzung", „des Beabsichtigten"! Bonitz will bloß sagen, daß sich das *λέγωμεν* auf das folgende bezieht, H. aber hielt dies für genügend, mit absoluter Treffsicherheit zu erklären: not touched on till next chapter! Doch sei dem, wie ihm wolle, H. hätte dies nicht übersehen können, wenn er mein Buch aufmerksam gelesen hätte. Da wird die Darstellung der Diskussion der Physik

Kapitel 5 ff. mit folgendem Satze eingeleitet: „Aus der Polemik gegen die alten Philosophen, welche verschiedene Anfänge (ἀρχαί) der Natur aufstellten, besonders auch gegen die Eleaten, welche das Werden leugneten, kommt Aristoteles zur Formulierung folgender Grundsätze“ (S. 296; vgl. S. 301—302).

Wir wollen aber auch Kap. 7 untersuchen. Dieses Kapitel h a t H. gelesen, und es bleibt ein unlösbares Rätsel, wie einer, der dieses Kapitel gelesen hat, es wagen kann, das Interesse Aristoteles an der Einheits- und Definitionsfrage in Abrede zu stellen. Aristoteles behandelt diese Frage in Kap. 7 an folgenden Stellen:

6: *καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστὶν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν. τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν.* 12: *σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπον τινά. διαλύσεις γὰρ τοὺς λόγους εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων.* 13 Anf.: *Ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο κτλ.* (s. Nr. 17). 13 Schluß: *ἓν δὲ τὸ εἶδος κτλ.* 16: *οὐχ οὕτω μία οὖσα κτλ.*

Aristoteles behandelt also in diesem einen Kapitel die Frage von Einheit und Dualität an f ü n f Stellen; dann, nach der Wiederaufnahme der Frage von *ἓν καὶ πολλά* in Kap. 8 kommt Aristoteles auf die Frage von Einheit und Dualität wieder zurück, Kap. 9, 1 ... *εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῷ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι* (sc. *τὸ μὴ ὄν*); 2: ... *ταύτην* (sc. *τὴν ὑποκειμένην φύσιν*) *μέντοι μίαν ποιοῦσι. καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ κτλ.*; 5: *περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαί κτλ.* Was müssen wir nun von einem „Aristoteliker“ denken, der angesichts d i e s e r Sachlage (auch nur für sich genommen) es in Abrede zu stellen wagt, daß Aristoteles in Kap. 7 in der Frage von Einheit und Dualität interessiert ist? Kap. 9 existiert nicht, H. hat es niemals gelesen, aber er weiß auch mit Kap. 7 Rat: 12 wird g ä n z l i c h u n t e r d r ü c k t ; daß der Anfang von 13: *Ἔστι δὲ ὑποκ. ἀριθμῷ μὲν ἕν κτλ.* von H. geächtet ist, wissen wir schon (Nr. 9, 17, 25), jetzt sehen wir, daß auch der Schluß von 13 dasselbe Los teilt. Mit den übrigen zwei Stellen operiert er ganz wild, indem er sie chaotisch durcheinander wirft. Er sagt, daß nach meiner Interpretation 16 zu 6 im Widerspruch steht. Zunächst verweise ich auf mein Buch S. 312—13: „Diese Auskunft ist sehr dunkel. Die Hyle soll ein Dieses, also mit Form behaftet sein, trotzdem aber nur eine Eins der Definition nach. Nach der ganzen bisherigen Deduktion erscheint dieser

Satz als eine gewaltsame Vereinigung von zwei einander widersprechenden Bestimmungen. ... Nun, die Unklarheit im Ausdruck wird man zugeben müssen, die Sache kann aufgehellt werden.“ Wenn nun H. glaubt, daß nach meiner Interpretation 16 nicht nur mit 13, sondern auch mit 6 direkt im Widerspruch steht, was berechtigt ihn zu sagen, daß ich diesen Widerspruch nicht gesehen hätte? Gehört denn 6 nicht zur „ganzen bisherigen Diskussion“? Zumal ich S. 310 ausdrücklich auf 6 als auf die Stelle Bezug nehme, in der Aristoteles die Dualität des ὑποκ. behauptet. Wenn ich S. 313 nur auf 13 hinweise, so ist ja das schon dadurch gerechtfertigt, daß hier der Grund der Dualität angegeben ist. Dabei bin ich auf die Voraussetzung H.s eingegangen, der in meinem Namen zu sagen weiß, daß die Stelle 6 about this same μεταξύ handelt, adopting N.s interpretation. Es ist einem jeden Leser klar, daß ich diesen Satz, S. 299, aufs Einzelding beziehe, um das es sich Aristoteles hier wirklich handelt; es wird da nur vom Werden mit Einbeziehung der Gegensätze des ungebildeten Menschen zum gebildeten Menschen, also nicht von der Hyle im allgemeinen gesprochen. 16 steht also mit 6 für sich genommen keineswegs im Widerspruch. Indirekt allerdings, indem Aristoteles das, was er in 6 von der Hyle eines Werdenden mit Einbeziehung der Gegensätze sagt, hier von der Hyle des Naturdings als eines schlechthin Werdenden aussagt (s. Nrn. 24—26). Durch den Satz in 13, das Ziel dieser Diskussion der Frage von Einheit und Zweiheit, d. h. indem Aristoteles in dieser Beziehung die Hyle des einfach werdenden Naturdings der Hyle des mit Einbeziehung der Gegensätze Werdenden (wie: Mensch und Bildung) gleichstellt, kann man allerdings auch von einem Widerspruch zwischen 16 und 6 sprechen. Diesen Sinn hat meine Verweisung auf 6 S. 310, wo ich, in der Zusammenfassung die Definitionsfrage nach der vollständigen Absolvierung der Frage des Werdens behandle. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der in 13 zu formulierende Gedanke in der Tat schon in 6 eingeführt. [H. aber weiß so wenig, worum es sich handelt, und ist so konfus in dieser ganzen Partie, daß er einige Zeilen später schon das direkte Gegenteil behauptet. Nachdem er nämlich wieder auf die Steresis zurückgegriffen hat (s. folg. Nr.), kommt er nochmals auf unsere Frage zurück (S. 456) und sagt, daß ich meine Ansicht, daß in der Physik eine jede Definition aus zwei Definitionen besteht,

aus 7, 6 folgere. Das behaupte ich aber nur von Einzeldingen, nicht von der Hyle im allgemeinen (s. weiter unten, die Lösung des Widerspruchs von 16 zu 13). Aber H. ist wieder auf falscher Fährte, wenn er durch eine andere Interpretation dieser Stelle meine Behauptung entkräften will. Aristoteles sagt dies viel ausdrücklicher in 12 (oben zitiert; lat.: Componitur enim quodammodo musicus homo ex homine et musico: quoniam definitiones in eorum definitiones dissolves). H. hat diese Stelle geächtet, er braucht sich mit ihr nicht erst abzufinden, ebensowenig mit allen von mir herangezogenen Parallelstellen, in denen Aristoteles diese Frage des näheren ausführt: AI Anal. I, 4, 4; 11, 18; II, 9; Topik I, 5; IV, 6; VI, 4. 5; VII, 3, 4; Phys. II, 1, 10. 11; 7, 1; 9, 6; de caelo I, 9, 2 f.; de anima II, 4, 8; 12, 1; III, 2, 3; 3, 4 f.; 12, 2; Metaphys. I, 10, 2; V, 1,4; VI, 10, 3—8. 12; 12, 1 f.; VII, 3, 7; 4, 4; 6; VIII, 9; IX, 8. Was H. als Interpretation von Phys. 7, 6 vorbringt, besagt, wenn überhaupt etwas, daß es sich hier nicht um zwei Definitionen, sondern um zwei Begriffe handelt. Nun, Begriff und Definition decken sich zwar nicht, wo es sich um einen einfachen Begriff handelt, da aber „Mensch" und „Gebildet" eben nicht einfache, sondern recht zusammengesetzte Begriffe sind, so sind „zwei Begriffe" nur ein anderes Wort (!) für „zwei Definitionen" (vgl. lat.: forma et definitione [λόγῳ] pro eodem accipio)].

Es handelt sich also nicht um zwei Widersprüche, wie dies in H.s konfuser Stilisierung herauskommt, sondern nur um einen, den zu entdecken es nicht erst H.s bedurfte, und den H. gewiß auch kaum entdeckt haben würde, wenn ich ihn nicht darauf geführt hätte. Weiß er doch nicht, daß dieser Widerspruch nicht nur nach meiner Interpretation, sondern nach allen Interpretationen und Lesearten besteht, die für die hier betroffenen Stellen in Betracht kommen, sogar auch nach der „Interpretation" unseres großen „Aristotelikers", der meine Lösung des Widerspruchs mit den hochfahrenden Worten abtut (456): he elaborates a reconciliation, pp. 313 sq., into which we need not enter. „Wir: Aristoteliker"!

Wir haben oben gesehen, daß auch nach Bonitz (und nach allen Interpreten) die Hyle von Aristoteles in irgendeinem Sinne ein τόδε τι genannt wird, vom τόδε τι aber sagt Aristoteles (7, 6. 12), daß es eine Zweiheit darstellt, und selbst H., der 12 unterdrückt, versteht sich doch zuzugeben, daß Aristoteles in 6 das τόδε τι deshalb eine

Dualität nennt, weil es zwei Begriffe darstellt, und er sagt ja auch (in bezug auf 13) von der Hyle (Nr. 25), daß sie ein *τόδε τι* ist [denn durch den Zusatz von "the resulting" und "(concrete thing)" ist nichts gewonnen: Aristoteles spricht von dem *ὑποκ.* an sich, und wenn wir die Interpretation zulassen, daß der Grund für den *τόδε*-Charakter der Hyle darin zu suchen ist, daß sie im Einzelding positiv vertreten ist, so haben wir doch durch die Angabe des Grundes nicht die Tatsache aufgehoben, daß Aristoteles das *ὑποκ.* an sich *τόδε τι* nennt]. Es ist nämlich nicht richtig, wenn H. (S. 456) sagt "i. e. (according to N.) a duality", nein, hier besteht keine Differenz zwischen mir und den Interpreten, nach allen hält Aristoteles das Einzelding (in 6 und 12) für eine Dualität. Und dann, selbst wenn wir die Frage vom *τόδε*-Charakter der Hyle außer acht lassen, also vom Widerspruch zwischen 16, wo die Hyle eine Einheit, und 6—12, wo sie *τόδε τι* genannt wird, absehen, so besteht ja derselbe Widerspruch zwischen 16 und 13. Es hat doch noch niemand bestritten, daß Aristoteles die Hyle in 13 eine Dualität nennt, H. hat bloß diese Worte unterdrückt. Ebensowenig aber hat jemand bestritten, daß Aristoteles die Hyle in 16 eine Einheit nennt, denn diejenigen, die die Worte *μία δὲ ᾗ* (oder: *ἥ*) *ὁ λόγος* auf das Formprinzip beziehen, müssen das, was diese Worte nach meiner Interpretation besagen, ergänzen (s. oben), nämlich: „aber eine Eins in einem anderen Sinne". H. sagt (455, unten): meaning that the *τόδε τι* is a proper one, whereas matter is not — ja was ist die Hyle nicht, eine Eins? nein, sie ist nicht eine „eigentliche Eins", aber eine Eins in irgendeinem Sinne! 16 und 13 stehen also im Widerspruch zueinander, solange man nicht klargelegt hat, in welchem Sinne die Hyle hier eine Eins genannt wird, und dies in solcher Weise getan hat, daß 16 zu 13 nicht im Widerspruch steht. Es ist also nur die äußerste Konfusion über die Bedeutung dessen, was er selber sagt, die es H. gestattete, meine Aufklärung des Widerspruches mit hochfahrenden Worten als zwecklos beiseite zu schieben. Ich habe meine Erklärung mit der Konstatierung des Widerspruchs eingeführt, das ist eine literarische Form, um die Notwendigkeit der Erklärung hervortreten zu lassen. Die Übersetzungen erklären in der Regel nicht, die Interpreten kümmern sich nicht um Einzelheiten, diese Stelle bedarf jedoch einer Erklärung. Die von mir gegebene Erklärung kann so zusammengefaßt werden: Fassen

wir die Hyle eines Einzeldings ins Auge, dann hat dieser *Teil* der Hyle den τόδε-Charakter und ist eine Dualität. Da nämlich die Geteiltheit der Hyle, die *Bewegungskapazität*, die in der Physik letztlich das Form- und Individuationsprinzip darstellt, in Funktion ist, so ist die Hyle, das μεταξύ, schon an sich eine Dualität (13). Fasse ich aber die *gesamte Hyle*, das Universum, ins Auge, so können wir zwar noch sagen, daß es ein Dieses ist, weil es eine Hyle und eine Form hat, also keine vollständige Einheit ist, sondern ein (einheitliches) Doppelwesen, unterscheidet sich aber von jedem anderen Dieses darin, daß bei ihm die Geteiltheit des Stoffes, das Prinzip der Individuation, fehlt, und es daher (auch) der Definition nach eine Eins ist (16). Es gibt eben einen Unterschied zwischen μία und ἕν von der Hyle gebraucht, trotz Bonitz. ἕν ist nicht nur die Neutrumform von εἷς, wie μία die Femininform, sondern es hat auch die *technische* Bedeutung von „organisierter Einheit". Wäre die Hyle in ihrer Gesamtheit, die ὑποκειμένη φύσις, ebenso wie die Hyle des Einzeldings, das ὑποκείμενον (man beachte den verschiedenen Sprachgebrauch in 13 und 16; 17 E. und 18 Anf. sagt Aristoteles ὑποκ., weil die dort angedeutete Frage *auch* das ὑποκ. betrifft, da das ὑποκ. in bezug auf das *Wesen* an der Hyle partizipiert. Dies aber nur *nach* der Einführung des Analogieschlusses, während die Differenz in der Dualitätsfrage auch dann bestehen bleibt), und das Einzelding, eine organisierte Einheit, so würde sie, als ein richtiges τόδε τι, auch mit ἕν bezeichnet werden, wie ein jedes τόδε τι, nicht nur ein ἕν im gewöhnlichen kardinal- oder ordnungsnumeralen Sinne ist, sondern auch ein ἕν im Sinne von Organisationseinheit. Das bloß numerale ἕν bedeutet eine *vollständige Einheit*, insofern dadurch die Abgrenzung gegen andere, *gleiche* Dinge ausgedrückt wird. Wo es aber zur Bezeichnung der Organisationseinheit gebraucht wird, zeigt es an, daß es sich um eine Vereinigung von mindestens *zwei Elementen* handelt. Wenn Aristoteles vom Einzelding (und der Hyle des Einzeldings) sagt, daß es, als τόδε τι, ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο ist, so will er damit eben sagen, daß das ἕν nicht bloß numeral, sondern auch als Organisationseinheit zu verstehen ist. Nehmen wir aber die Hyle in deren Gesamtheit, so ist sie weder eine vollständige numerale Einheit, noch eine Organisationseinheit: ersteres nicht, weil es keine anderen gleichen Wesen gibt, gegen die man sie als abgegrenzt denken könnte,

letzteres nicht, weil der Organisationseinheit das Individuations-prinzip zugrunde liegt, das bei der Hyle in deren Gesamtheit nicht in Betracht kommt. Man kann daher von der Hyle in deren Gesamtheit das *ἕν* gar nicht gebrauchen, man bedient sich eben am besten des *μία*, man versteht es aber nicht als bloß numerale Einheit (die Hyle ist keine vollständige Einheit), sondern auch schon als Definitionseinheit: *οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἕν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ* (oder *ἧ*) *ὁ λόγος*. Die Gesamthyle ist eben nicht *ἀριθμῷ μία*, aber *εἴδει δύο*, sondern *ἀριθμῷ μία*, aber *δυνάμει* nicht *μία* (9, 1; vgl. dagegen den Standpunkt der Metaphys. VII. 1, 6, wo nicht *ἀριθμός*, sondern *ἐνέργεια* der *δύναμις* entgegengesetzt wird), doch auch nicht *δύο*, sondern eine *δυάς* (ibid. 2), nicht z w e i, sondern eine Z w e i h e i t!

Diese Aufhellung des scheinbaren Widerspruchs stützt sich auf die P a r a l l e l s t e l l e de caelo I, 9, wo Aristoteles die Frage der Einheit des Universums behandelt (s. m. B. S. 315—317). Für denjenigen aber, der diese Aufklärung aus welchem Grunde immer ablehnt, bleibt die Stelle schwierig, gleichgültig welcher Lesart und Übersetzung er sich anschließt. Meine Interpretation Aristoteles bleibt davon unberührt, da die Dualität des Metaxü in 7, 13 und 9, 1. 2 unzweifelhaft behauptet ist, nach a l l e n L e s a r t e n und Ü b e r s e t z u n g e n, eine Tatsache, die H. durch U n t e r-d r ü c k u n g der Stellen aus der Welt geschafft zu haben glaubt (s. nächste Nummer).

S. 546.

11a. H. macht hier wieder einen wunderlichen Abstecher nach der Steresis-Frage. Meine Worte „Gleichwohl trägt er kein Bedenken usw.“ hält er für “highly amusing”. Gewiß ist's highly amusing zu sehen, wie ein Unberufener sich an die Kritik eines Buches heranmacht, für dessen Lektüre ihm die elementare Vorbereitung fehlt. Es ist aber auch „sad“, sehr traurig in der Tat, zu sehen, wie anmaßend solch ein Kritikaster werden kann. Es handelt sich nämlich nicht nur darum, daß er die von mir angeführten Stellen skruppellos verschweigt, sondern auch darum, daß hinter dieser Anmaßung krasse Unwissenheit sich birgt, absolute Verständnislosigkeit H.s auch den Stellen gegenüber, die er unter der Feder hat: Zu meinen Ausführungen, daß Aristoteles die Steresis „nur ein Nichtsein an sich (*καθ' αὑτὸ μὴ ὄν*) nennt, bemerkt H. „Nur ein Nichtsein an sich“ sounds rather singular

pecially in view of Aristotle's words, 192a 3—6 (= 9, 1) ἡμεῖς ὲν γὰρ ὕλην ... καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατὰ συμβεβηκός, ἡν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ σίαν πως, τὴν ὕλην (H. zitiert diese Stelle, ohne sich zu er-nern, daß er einige Zeilen früher der Hyle den οὐσία-Charakter gesprochen hat!), τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς. A „Nichtsein n sich" is the most absolute kind of a „Nichtsein" and is contrasted ith that of ὕλη, which is more real, and is „nur ein Nichtsein κατὰ μβεβηκός". H. kann natürlich nicht wissen, daß er hier wie ein linder um sich haut. Er hat nämlich keine Ahnung von dem Unter-hied zwischen μὴ ὄν und οὐκ ὄν! In Kap. 8 erklärt Aristoteles, ie man die Steresis als Motiv des Werdens zu verstehen hat. Sie ist n μὴ ὂν καθ' αὑτό, d. h. wenn man vom Werden schlechthin (Sein) pricht, ist sie ein Nichtsein, da in der Steresis kein positives Moment nthalten ist. Spricht man aber vom Werden als Veränderung m Seienden, also vom Werden κατὰ συμβεβηκός, dann kommt auch er Steresis eine Rolle im Werden zu (5). Wer sich aber darüber ver-undert, ist darauf aufmerksam zu machen, daß alles Werden n Grunde nur κατὰ συμβεβηκός ist, die Steresis somit stets ls Motiv in Betracht kommt (6). Diesen Gedanken habe ich S. 302 . 307 („Denn in Beziehung auf das Werden kommt ihr wohl ein Sein u ..... es handelt sich stets um eine aus dem Formprinzip resul-ierende Veränderung..." — das ist mit S. 302 zusammenzuhalten. I. hat diesen Nachsatz unterdrückt!) klar wiedergegeben, ristoteles selbst also sagt, daß die Steresis nur ein μὴ ὂν καθ' ὑτό ist, d. h. wenn ich sie für sich erfasse, nicht als einen Zustand in er Hyle, denn als ein Zustand in der Hyle, also aufs Werden be-ogen, ist sie sogar eine ἕξις in gewissem Sinne. Wenn nun zwischen em, was ich hier sage, und der Stelle 9, 1 ein Widerspruch obwaltet, widerspricht Aristoteles sich selbst. Dem ist aber nicht so. In Kap. 8 erklärt Aristoteles, daß die Alten dadurch fehlgingen, daß ie das μὴ ὄν und das Werden in einem Sinne nahmen, das ührte sie zur Leugnung des Werdens, geht man aber auf den ver-chiedenen Sinn des Werdens ein und wird von hier dazu geführt, n jedem Werden ein Werden κατὰ συμβεβηκός zu erblicken, und pricht von der Steresis nicht für sich selbst, sondern als Zustand n der Hyle — dann verschwindet der Einwand von ex nihilo nihil, a wir im Bereiche des Werdens niemals von einem Sein καθ'

αὐτό, sondern nur von einem Sein *κατὰ συμβεβηκός* sprechen (S. 307; „Faßt man aber die Dinge .. ins Auge... in ihrem wirklichen Dasein unter höheren Formen, so muß man sagen, daß die Dinge nicht sind usw."). Das ist der Sinn von „nur ein Nichtsein an sich", d. h. wenn wir vom Werden als von einem „Sein an sich" sprechen, wozu wir aber nicht berechtigt sind. Sprechen wir aber richtig, d. h. nennen wir das Werden stets nur ein Sein *κατὰ συμβεβηκός*, dann kommt die Steresis als eine *ἕξις*, als ein Zustand der Hyle, in Betracht. Kurz, Aristoteles führt hier den Alten gegenüber denselben Kampf, wie Plato im Sophist gegen die Sophistik, es handelt sich um die Begründung des *μὴ ὄν* als technischen Ausdruck für einen gewissen Grad von Realität, nur daß Aristoteles vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt, von dem Plato ausgegangen ist, hier absieht und die Diskussion auf die metaphysische Frage der *ἀρχαί* und *αἰτίαι* beschränkt. Er bemüht sich, zu zeigen, daß man dem *μὴ ὄν* als Zustand der Hyle Wirksamkeit zuschreiben kann. Der Ausdruck *μὴ ὄν* für Hyle ist aber schon von Plato gebraucht worden, und früher schon von Parmenides, dessen berühmte Diskussionen über das *μὴ ὄν* Plato seinem gleichnamigen Dialog zugrunde gelegt hat. Parmenides und Plato sprechen auch schon von einem Werden aus dem *μὴ ὄν*, und Aristoteles ist es in Kap. 9 um den Nachweis zu tun, daß sie, eben weil sie den Begriff der Steresis übersehen haben, dazu nicht berechtigt waren. Parmenides war vom Begriff der Steresis so weit entfernt, daß er das *μὴ ὄν*, die Hyle, nicht nur arithmetisch, sondern auch dynamisch (so ist *δυνάμει* in 9, 1 u. 4 zu verstehen) für eine Einheit hielt, d. h. er hielt sie für eine wirkliche Einheit. Demgegenüber betont Aristoteles, daß man im *μὴ ὄν* zwei Momente unterscheiden müsse: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι* (und diese Stelle hat H. unter der Feder einige Zeilen nachdem er das Interesse Aristoteles an der Zweiheit der Hyle in Abrede gestellt hat!), Hyle und Steresis. Um nun die Wichtigkeit dieser Unterscheidung nachzuweisen, nimmt Aristoteles, statt des technischen *μὴ ὄν*, das absolute *οὐκ ὄν*. Unter dem Ausdruck *μὴ ὄν* kann man Hyle und Steresis leicht unter einem nennen. Versucht man es aber mit *οὐκ ὄν*, so zeigt es sich, daß die Urhyle ein positives Ding ist, von dem man *οὐκ ὄν* höchstens nur *κατὰ συμβ.* gebrauchen könnte, während die Steresis ein *οὐκ ὄν* im absoluten Sinne *καθ' αὐτήν*

st, d. h. sie ist an sich ein Negatives, absolutes Nichts. (Denn nur, wenn man sie als Zustand der Hyle auffaßt, kommt ihr eine gewisse ξις zu, indem sie das Verlangen der Hyle darstellt, vom Form-Minimum, das sie zu einer dynamischen Zweiheit macht, zu einer höheren Form überzugehen). Dieser Satz besagt also dasselbe, was ich in dem von H. angefochtenen Satze S. 307 sage. Nur wer von der ganzen dieser Diskussion zugrunde liegenden vorarististotelischen Entwickelung keine Ahnung hat, kann auf diesem geraden Wege straucheln und μὴ ὄν und οὐκ ὄν durcheinander werfen. (Über diesen Unterschied konnte sich H. in meinem Buche S. 71, 1 unterrichten). Aber auch Plato spricht vom μὴ ὄν (und auch diese Diskussion ist für uns hier von Interesse). Sie (nämlich die Anhänger Platos, dessen Namen Aristoteles hier nicht erwähnt) nennen das μὴ ὄν das Große und das Kleine. Und sie drangen so weit vor, die Notwendigkeit des Daseins einer unterliegenden Natur einzusehen. Allein (auch sie waren von der vollständigen Erkenntnis noch weit entfernt, denn) auch sie hielten diese, die ὑποκ. φ., für eine Einheit. Denn auch diejenigen unter ihnen, die die ὑποκ. φ. für eine Zweiheit erklären, indem sie sagen, daß sie zugleich das Große und das Kleine ist, tun nichtsdestoweniger dasselbe, d. h. sie halten sie in Wirklichkeit für eine Einheit, indem sie die Steresis übersehen (2: ... ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσι, καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ .. οὐδὲν ἧττον ταὐτό ποιεῖ. τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδε [τὴν στέρησιν]). [Der Grund hierfür aber, daß sie die Steresis übersehen haben, ist dieser:] Denn während die bleibende Natur eine der Form koordinierte Mitursache der Werdenden ist, wie eine Mutter gleichsam (Plato nennt die Hyle „Mutter"), kann die andere (nämlich die Steresis), als dem Gegensatz akzessorisch (μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως), demjenigen, der auf deren schlechte (zerstörende) Wirkung (allein) sein Augenmerk richtet, oft (leicht) als überhaupt nicht existierend erscheinen (2: πολλάκις ἂν φαντασθείη ... οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν, d. h. sie wird leicht nicht nur in bezug auf Sein, sondern auch in bezug auf Werden für ein μὴ ὄν gehalten!). [Und das war sehr leicht zu übersehen.] Denn, etwas Göttliches, Gutes und Begehrenswertes gegeben, da pflegen wir das eine (den positiven Gegensatz davon) als dessen Gegensatz zu bezeichnen, das andere (irgend etwas, bei dem wir das Göttliche usw. zuweilen, oder häufig, als Eigenschaft anzutreffen pflegen) wieder als etwas, dessen Natur es ist, nach jenem

(dem Göttlichen) zu streben und sich danach zu sehnen. Bei jenen (d. h. Hyle und Steresis zusammen aufgefaßt) aber handelt es sich darum, daß der Gegensatz (zum Göttlichen) sich nach seinem eigenen Untergang sehnt (die Befriedigung der Steresis ist die Zerstörung derselben). [Es ist daher begreiflich, wie die Platoniker die Steresis übersehen konnten.] Gleichwohl (müssen wir zur Steresis Zuflucht nehmen, denn), weder kann die Form nach sich selbst sich sehnen, da sie dessen nicht entbehrt, noch auch der (positive) Gegensatz (kann sich nach der Form sehnen), da die Gegensätze füreinander zerstörend sind, sondern die Hyle ist es (die sich nach der Form sehnt), wie das Weibliche nach dem Männlichen und das Häßliche nach dem Schönen, wobei aber daran zu denken ist, daß das häßliche (Ding) dies nicht an sich ist, sondern nur nebenher, ebenso das Weibliche (nicht an sich), sondern nebenher (d. h. sie bilden keine positiven Gegensätze zu dem, wonach sie sich sehnen, da sie sich nach jenen nur solange und nur insofern sehnen, als sie deren noch nicht teilhaftig sind. 3) Diese nun (die Hyle) unterliegt teilweise dem Vergehen und Entstehen, teilweise aber nicht. Faßt man sie nämlich als dasjenige ins Auge, in dem das Vergehen (z. B.) sich vollzieht, so kann man sagen, daß die Hyle an sich vom Vergehen betroffen ist, da ja das Vergehende in ihr ist, nämlich die Steresis. Faßt man sie aber dynamisch ins Auge, da kann man nicht sagen, daß die Hyle an sich vergänglich ist, sondern vielmehr, daß sie unvergänglich und unentstehbar ist. Wenn nämlich etwas entsteht, muß da etwas als Erstes unterliegen, das nämlich, aus dem es als aus dem (positiv) existierenden kommt. Das aber ist die Natur selbst (die mit dem Form-Minimum begabte Hyle für sich aufgefaßt), so daß dieses vor allem Entstehen da ist (*ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι*). Ich nenne nämlich Hyle jenes einem jeglichen zukommende erste Unterliegende, aus dem irgend etwas als aus einem positiv Seienden nicht nebenher entsteht. Ebenso wenn etwas vergeht, vergeht es in dieses (Positive, in die Hyle) als in das Letzte, so daß etwas da ist, das im Zustand des Vergangenen ist, bevor etwas vergeht (4). Ob aber die Form eine oder mehrere ist usw., wird in der Metaphysik ausführlich behandelt werden (5). Vergleiche zu diesem Kapitel mein Buch I S. 306, 3 und 410 und zum Standpunkt Platos II S. 279 ff. —

Aus diesem Kapitel, in dem meine Interpretation des Aristo-

teles in bezug auf Einheitsfrage und Steresis ihre glänzende Bestätigung findet, greift H., mitten in seiner Leugnung des Interesses Aristoteles' für die Einheitsfrage, einen Satz heraus, um zu beweisen, daß der Steresis nicht der Wert eines Motivs des Werdens zukommt! Wie gut orientiert! Vgl. Nr. 9. 10. 11.

S. 457—458.

13a. H. betont die eine Hälfte meines Satzes und sagt dann, daß der Ton auf die andere Hälfte zu legen ist. Wenn er so denkt, dann wäre es nur recht und billig gewesen, eben die andere Hälfte des Satzes mit Emphase zu lesen. Der Sachverhalt ist klar, nur weiß H. nicht, woran er ist. *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* heißt Begriffssubstanz (s. die oben behandelte Stelle in Metaph. VII, 1, 6). Wenn nicht näher qualifiziert, bedeutet das (1.) nur mit dem Verstand erfaßbar und (2.) abgetrennt (oder doch abtrennbar) vom Materiellen existierend. Aristoteles sagt nun, daß die Physik, wenn sie über *οὐσία* handelt, dies zumeist nur in bezug auf das eine Moment, nämlich „dem Begriffe nach", aber nicht auch in bezug auf das andere, „getrennt seiend" tut. Wenn daher H. auf Physik II, 1, 10 und Met. VI, 10, 10 hinweist, wo die Form *οὐσία κατὰ τόν λόγον* genannt wird, so ist das überflüssig, darum handelt es sich gar nicht, es handelt sich bloß darum, was Aristoteles hier, Metaph. V, 1, 3 sagen will. Wenn H. aber das Wort „nur" beanstandet, so ahnt er wohl nicht, daß dies Aristoteles eben in der Fortsetzung der von ihm zitierten Stelle wörtlich so formuliert, wie ich die Stelle in Met. V, 1, 3 interpretiere: Phys. II, 1, 12: *Ὥστε ἄλλον τρόπον ἡ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος* (nebenbei: ist die Form identisch mit *αἴτιον ὅθεν ἡ κίνησις* und mit dem Motiv des Werdens oder nicht? — s. Nr. 10 u. 14), *οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον*: Die Form im Einzelding, als Prinzip der Bewegung, aber ohne den Stoff betrachtet, wird hier (in der Physik) als nur begrifflich, aber nicht real getrennt bezeichnet. Meiner Interpretation von VII, 1, 6 macht H. zwei Vorwürfe: 1. Danach ist die Materie dem Werden unterworfen, aber ich sage bloß „zukommt", das Werden kommt der Materie zu, besagt nicht zugleich, daß diese dem Werden unterworfen ist. Meine Behauptung findet sich übrigens wörtlich in Aristoteles Phys. I, 9, 4 (s. oben 11a). Bonitz, S. 192: „Als *στέρησις* ist sie (sc. die Hyle) ..... dem Vergehen unterworfen." 2. Aristoteles hat oben gesagt,

daß die Form ist *χωριστὸν λόγῳ* (only), das gilt aber nur von der Form im Einzelding, aber ohne den Stoff ins Auge gefaßt. Man darf Aristoteles eben nicht nur mit Rücksicht auf die gerade behandelte Stelle interpretieren, man muß auch die Parallelstellen und die Philosophie Aristoteles' berücksichtigen. H. macht überdies nicht einmal den Versuch dazu, selbst nur die Stelle unter der Feder Metaph. V, 1, 3, irgendwie befriedigend zu erklären.

20. Man würde nun erwarten, daß H., der die Verschiedenheit der Standpunkte, die Abtrennbarkeit der höheren Naturformen, den Charakter der Form als ein Motiv des Werdens und alles, was sich daraus ergibt, als in Aristoteles nicht begründet leugnet, sich nun verpflichtet fühlen wird, auf meine Darstellung der Diskussion dieser Probleme in der Metaphysik, wo es jedem Leser sofort klar wird, daß meine Interpretation des Aristoteles die einzig richtige ist, einzugehen. Er zieht es aber vor, der Tapferkeit bequemeren Teil zu wählen, sofort auf Metaph. VII, 5 vorzugreifen, um dann alle sonstigen Bemerkungen, die er noch machen zu müssen glaubte, als für die Interpretation irrelevant, lose, als philologische "shows" zum besten zu geben (S. 460: Besides the passages .... without any assaignable motive). Wir können hier auf die von H. so gefürchteten Ausführungen natürlich nur verweisen. Auf eine dort behandelte Stelle jedoch wollen wir besonders aufmerksam machen: sie steht nämlich für alles, was ich, in dem unmittelbar vorhergehenden, behauptet habe. Ich meine Met. VII, 3, 4—6, die ich S. 351—352 wiedergebe, und die alle genannten Streitpunkte entscheidet. Das alles läßt H. tapfer beiseite und versucht sich an Kap. 5. Um dem den Schein der Berechtigung zu geben, leitet er diesen Abschnitt mit den Worten ein: In ch. 5 of H. N. sees the solution of the problem of Becoming in the Metaphysics. Aber ich sage doch (S. 353 und 363), daß Aristoteles damit die Lösung des Definitionsproblems nur vorbereitet. Hat der Leser nicht das Recht, zu erwarten, über dieses Problem etwas zu hören? Ist, was ich da sage, richtig, dann ist auch alles bisherige richtig. Wenn nicht, müßte H. zu sagen wissen, warum nicht. Genug, er macht sich an das kurze Kap. 5, das er bewältigen zu können glaubte. H. zitiert hier viel, zieht genaue Grenzen zwischen meinem eigenen und seinem Sperrdruck, aber was er vorbringt, ist teils ganz unverständlich, teils unrichtig. Um nicht einige Seiten Raum in Anspruch nehmen zu müssen, setze ich hier

den Text in Aristoteles Metaph. VII, 5, meine Darstellung desselben, S. 356—358, sowie die Ausführungen H.s S. 458—460, als dem Leser gegenwärtig voraus: H.s Bemerkung, daß ἤ bei Aristoteles stets die Antwort bedeutet, spricht dafür, daß er meine Darstellung nicht verstanden hat. Denn da ist nicht nur das zweite ἤ S. 358: „Allein (diese Aporie ist) nicht (stichhaltig)", sondern auch das erste als Antwort aufgefaßt. Das deutsche „Oder" führt nämlich ebenso die Antwort ein, wie das griechische ἤ, wobei es aber den Charakter der Frage behält (so setzt der Lateiner nach dem zweiten ἤ noch ein Fragezeichen hinter φθοραί). H. unterstreicht meine Worte „Das, will Aristoteles sagen, scheint auf dem Standpunkt der Metaphysik eine ganz absurde Annahme zu sein", das ist eben sehr verständnislos unterstrichen, nur das Wort „scheint" kann hier unterstrichen werden (H. verwechselt „scheint" mit „erscheint"), und hält man dies „scheint" mit dem bald folgenden (358), aber von H. unterdrückten (the spacing is mine!) Satze: „Das ist der Sinn der folgenden Aporie, die wir als die Konsequenz und die Zuspitzung der vorhergehenden aufzufassen haben" zusammen, so ist es jedem, der ein paar deutsche Sätze philosophischen Inhalts zu lesen in der Lage ist, klar, daß ich den Satz hinter dem ersten ἤ als die Antwort Aristoteles' gelten lasse, nur daß sie durch folgende „Aporie" und „Antwort" näher qualifiziert wird. Es ist einfach verständnisloses Gerede, zu sagen, daß nach meiner Interpretation *φθορά* or *παρὰ φύσιν* has no meaning: die *φθορά* ist ein Prozeß *παρὰ φύσιν*, sie hat eine wichtige Funktion in der Natur, aber es gibt keine eigentliche *φθορά*, weil sie nur eine Zwischenphase zu neuem Werden ist. Und was soll der Satz (S. 460): N. does not see that Aristotle does admit that water is *δυνάμει* vinegar and *ὕλη* of it angesichts meiner Worte (S. 358): „Die Hyle des Lebenden ist in der Tat dem Verderben nach das Vermögen und die Hyle des Toten, ebenso das Wasser dem Verderben nach Hyle und Vermögen des Essigs" heißen? Man glaubt, eine somnambulistische Rede zu hören. H. hat diesen Satz eben zitiert! Nach H.s Interpretation handelt es sich Aristoteles bloß um die Frage: 1. whether *σῶμα* is *δυνάμει* both *ὑγιεινόν* and *νοσῶδες* etc. und 2. Why can we not say that *οἶνος* is *δυνάμει* *ὄξος* etc., why can we not say! Als ob es sich Aristoteles um die Feststellung eines liturgischen Textes handelt! In Aristoteles steht nichts von „sagen"! Was sollen diese müßigen „philologischen" Fragen? Aristoteles

sagt am Eingang sehr genau, worum es ihm zu tun ist: Ἔχει δ' ἀπορίαν πῶς πρὸς τἀναντία ἡ ὕλη ἡ ἑκάστου ἔχει: „Wie verhält sich die Hyle des Einzeldings zu den Gegensatzpaaren?" (357, auch im Texte mit Anführungszeichen, wie ich es bei der wörtlichen Übersetzung zu tun pflege, H. läßt diese Anführungszeichen weg und sagt vom ganzen (S. 458): Accordingly he translates). Also nicht um Sprachübungen handelt es sich Aristoteles, sondern um die wichtige Frage, wie sich die Hyle zu den Gegensätzen verhält. Darauf kommt, als Resultat der ganzen Diskussion, die klare Antwort: Die Hyle hat stets das Bestreben auf das Positive, auf das Werden als Vervollkommnung, während das Verderben nur eine Funktion im Entwickelungsprozeß ist. Welchen Wert aber, und welchen Zweck, haben diese Fragen nach H.? Er läßt die einleitende Frage ganz außer acht. Und dann, welche Stellung hat dieses Kapitel in diesem Buche, das Aristoteles als das Ziel der ganzen Diskussion der Metaphysik bezeichnet (1, 1; s. m. B. S. 349 und 361, 1)? H. versucht nicht, dies zu sagen. Er sagt: Negatively, and in so far as they tend to dissolution, which Aristotle calls (!) an antinatural process, they can be said (!) to be ὕλη — warum aber nennt das Aristoteles παρὰ φύσιν? — nicht um dies dann dahin zu erklären, daß φθορά bloß eine Funktion κατὰ συμβεβηκός ist, so daß der Prozeß παρὰ φύσιν nur im uneigentlichen Sinne widernatürlich ist, während er in der Wahrheit nur eine Etappe auf dem Wege des positiven Werdens ist? Die Antwort der zweiten Aporie interpretiert H. It is not the wine that becomes vinegar but the ὕλη of the wine, namely water. The γένεσις (!) or φθορά in this case is κ. συμβ. just as when we say (!) night comes from day. That does not mean (!) that the day as such becomes night ... one follows the other, but one is not the ὕλη of the other ... The negative answer ἢ οὔ applies to the wine only. Aber Aristoteles spricht nur von κ. φθοράν, nach H. muß das ausscheiden, wie er in der Tat γένεσις or φθορά setzt, gegen den ausdrücklichen Wortlaut des Textes, wonach man diese beiden Prozesse weder einander gleichsetzen darf, noch auch φθορά willkürlich γένεσις nennen, es sei denn, daß man in unserem Sinne φθορά als Funktion der γένεσις betrachtet. Ferner, um gleichsam einer derartigen sinnlosen Interpretation vorzubeugen, verläßt hier Aristoteles den Singular und sagt: ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί! also alle Bewegungen, die nicht πρὸ ὁδοῦ sind (4, 1, 2, m. B. S. 353;

welchen Sinn hat diese Bezeichnung nach H.?). H. spricht fortwährend von „sagen“ und „bedeuten“, aber Aristoteles sagt nichts von „sagen“ und „bedeuten“, sondern einfach *γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ*! „Denn sie w e r d e n aus jenen, wie die Nacht aus dem Tage“. H.s Interpretation ist unmöglich: 1. Aristoteles spricht nicht von „sagen“. 2. Man sagt n i c h t: die Nacht wird aus dem Tage. Wir sagen es in keiner der mir bekannten Sprachen, und auch im Griechischen hat man das nicht gesagt. 3. Wenn Aristoteles illustrieren wollte, wie die Hyle eines Positiven die Hyle des Negativen ist, so hätte er nicht einen Fall gewählt, in dem es g a r k e i n e H y l e gibt. H. schließt: but one is not the *ὕλη* of the other. Aristoteles wollte aber nach ihm gerade das Gegenteil illustrieren! 4. Nach H. hätte wohl Aristoteles auch u m g e k e h r t sagen können: Wie der Tag aus der Nacht wird. Es ist aber klar, daß er hier die Nacht der *φθορά* und den Tag der *γένεσις* parallesiert. Nach meiner Auffassung ist das klar: die Nacht wird aus dem Tage, das Negative aus dem Positiven, aber je weiter es in die Nacht geht, desto näher zum nächsten Tage, das Negative ist eben nur eine Funktion des Positiven, das Werden in der Natur stellt einen K r e i s l a u f dar, gerade so, wie das Werden von Tag und Nacht. Und dann der Schlußsatz des Kapitels (H): *Καὶ ὅσα . . . οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον . . . καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ᾽ οὕτως οἶνος* entwickelt den Gedanken vom Kreislauf des Werdens mit aller wünschenswerten Deutlichkeit. H. erklärt diesen Satz: Aristotle then adds the proof that it is not wine which *καθ᾽ αὑτό* changes into vinegar, but the *ὕλη* of the wine, is that, when vinegar is to be made into wine it must pass through the intermediate state of water. Das ist ein ganz sinnloses Gerede: 1. Aristoteles würde einen Beweis nicht mit *καί* einleiten. 2. Das beim Werden die Hyle der Träger der Gegensätze ist, braucht Aristoteles hier nicht zu beweisen, das steht schon fest. 3. Wenn es sich bloß um „sagen“ und „bedeuten“ handelt, ist die Sache wirklich nicht so wichtig, daß Aristoteles dafür noch einen besonderen Beweis erbringt. Nun aber, so wichtig auch diese 3 Bedenken sind, verschwinden sie in ihrer Bedeutung vor den folgenden: 4. Wo haben wir denn in der Natur ein B e i s p i e l dafür, daß aus Essig Wein wird? When vinegar i s t o b e m a d e i n t o w i n e, kann H. das machen, oder hat er etwas ähnliches irgendwo gesehen, oder davon gehört, oder gelesen? 5 Selbst wenn ein solcher Prozeß in der Natur oder in der Industrie

vorkäme, so wurde er für den nach H. zu beweisenden Satz nicht mehr Evidenz erbringen, als der Prozeß der Verwandlung des Weines in Essig. 6. H. arbeitet mit seiner gewohnten Taktik, er verschweigt, daß Aristoteles hier nicht nur von Essig, der zu Wein wird, sondern auch vom Toten, das zum Lebenden (oder Lebewesen) wird. Warum hat H. nicht den Satz gewagt: when dead is to be made into living? Aristoteles beweist also die wichtige Behauptung, daß man so oder so „sagen" kann, aus dem allbekannten Prozeß, in dem sich das Tote in Lebendiges verwandelt!

Nach meiner Interpretation aber ist alles klar: Aristoteles gibt eine nähere Erklärung des in dem Satze vom Werden der Nacht aus dem Tage eingeführten Gedankens vom Naturwerden als einem Kreislauf. Der vorige Satz schließt *γίγνεται ... ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ* und er führt dann aus: Und alles, was so (*οὕτω* entspricht dem *ὥσπερ*) ineinander übergeht, geht auf die Hyle zurück (um so wieder in die positive Richtüng zu gelangen), wie wenn aus dem Toten ein Lebendes wird (= werden soll), da geht es erst zur Hyle zurück, um so dann ein Lebendes zu werden, und ebenso wenn der Essig zu Wein werden soll, muß er zuerst Wasser werden, womit er wieder in die positive Richtung des Werdens gelangt ist. Aristoteles hat behauptet, daß das Naturwerden ein Kreislauf ist, er hat also implicite behauptet, daß Totes in Lebendiges und Essig in Wein sich verwandelt, er erklärt es daher, wie das zu verstehen ist.

10a. 14a. Als letzten Versuch auf dem Rückzug kommt H. nochmals auf das zurück, was er schon oben 10 und 14 behandelt hat. Auf S. 364 hat er nämlich entdeckt, daß das *τὸ ποιῆσαν* eben das „Prinzip des Werdens" ist. Er verweist nun hier auf Met. VII, 6, 8, von wo er die Worte zitiert: *πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν.* Er sagt nicht, wie denn das gegen meine Übersetzung spricht. Es scheint aber, daß er diesen Ausdruck mit *ὅθεν ἡ κίνησις* verwechselt, das (nach seiner Interpretation) mit dem Formprinzip nicht identisch sein kann. Das hat aber mit dem allgemeinen Formprinzip nichts zu tun, Aristoteles nennt hier nur das Formprinzip in einer bestimmten Aktionsphase „, etwas, das gleichsam aus Potenzialität in Aktualität bewegt (führt)." H. berührt hier, unschuldiger Weise, eine wichtige Frage, s. m. B. S. 306, 3 (vgl. Nrn. 5, 6 u. 41).

(Schluß folgt.)

XII.

Der Text und die unmittelbare Umgebung von Fragment 20 des Anaxagoras.

Das Fragment 20 des Anaxagoras hat Hermann Diels in der ersten Auflage seiner Fragmente der Vorsokratiker (1903 S. 334, –22) nach Chartiers Text von Galenos in Hippocr. de aere, aqu. . (vol. VI 202, 23) gegeben. In der zweiten Auflage (1906 S. 321, —322, 3) ist der Schluß der Stelle völlig neu gestaltet, wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Chartier:	Diels:
(sc. Anaxagoras) enim nullum sidus hac quidem ratione se habere affirmat excepto arcturo sidere mirum proxime ipso cane minore.	is (sc. Anaxagoras) enim nullum sidus hac quidem ratione esse dicit nisi unum, scilicet arcturum; et sidus est prope sub eo, quod vocatur porta vesperis, et vulgo vocatur canis.

Dies erklärt sich daraus, daß der bei Chartier gegebene lateinische Text von dem Juden Moses Alatino im 16. Jahrh. nach einer hebräischen Vorlage angefertigt wurde (vgl. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters S.664), die uns im Bodl. Ms. Oppenh. (aus dem Jahre 1475) erhalten und selbst wieder aus dem Arabischen übersetzt ist (wobei wir jedoch diese arabische Übersetzung so wenig besitzen wie den griechischen Originaltext). Diels gibt nun in den „Anmerkungen" (1907 S. 706 f.) über sein Verfahren mit den Worten Aufschluß: „Zur Verbesserung des Schlusses . . . hat . . . Mr. Cowley Oxford die Güte gehabt, mir eine Abschrift des Bodl. Ms. Oppenh. Add. Fol. ιδ. (so bei Diels; Fehler für 18) foll. 16/17 zur Verfügung zu stellen, wonach der Text von Z. 27 ff. gegeben ist." Es folgen die dem lateinischen entsprechenden 3 Zeilen des hebräischen Textes und der Versuch einer astronomischen Erläuterung durch F. Boll. Diels hat

also die Übersetzung des Alatino an der undeutlichen Schlußstelle nach dessen hebräischer Vorlage ausgebessert und vervollständigt[1]).

Wir schulden Diels sicherlich großen Dank, hierdurch auf die Bedeutung dieses hebräischen Textes, der also für uns der älteste Zeuge des Kommentares des Galenos zu Hippokrates und damit auch für unser Anaxagoras-Fragment ist, aufmerksam geworden zu sein. Indessen wäre eine deutsche Wiedergabe neben dem hebräischen Texte noch willkommener gewesen. Einer solchen Übersetzung wären nicht nur für den Schluß der mit fr. 20 des Anaxagoras zusammen hangenden Stelle, sondern für deren ganzen Verlauf wichtige Aufklärungen und Hinweise auf manche weit hierüber hinausreichende Fragen zu entnehmen gewesen. Denn Galenos legte im Anschlusse an Hippokrates die astronomisch-chronologischen Theorien dar, welche ihm für die Einteilung der Jahreszeiten in Betracht zu kommen schienen, und zitierte nicht nur Anaxagoras, sondern, wie ein Blick auf die Übersetzung des Alatino bei Chartier lehrt, auch alsbald Hippocrates de Septimanis (Ps.— Hippocr. περὶ ἑβδομάδων bei W. H. Roscher, Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl [Abhandl. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wisssensch., phil.-hist. Kl. XXVIII 5] S. 84; zur Sache vgl. auch in Memnon IV 149 meine an diese Stelle anschließenden Erläuterungen) einen Assuedus und schließlich einen Andromicus (so!) Rhodius. Erst die Nachprüfung dieser Zitate und die Vergleichung der ganzen durch dieselben abgegrenzten Stelle in der Übersetzung des Alatino, der also offenbar auch entstellte Namensformen bietet, mit deren hebräischer Vorlage kann Aufschluß geben, was bei Galenos selber gestanden haben mag, und erst hieraus wieder kann man Anhaltspunkte für die Gestaltung der fr. 20 des Anaxagoras und dessen endliches Verständnis gewinnen.

Indem ich nun meiner Untersuchung diese breitere Grundlage zu geben trachtete, kam mir zu statten, daß Herr Dr. Cowley in Oxford

---

[1]) W. H. Roscher, die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren d. Griechen u. anderer Völker [Ber. ü. d. Verh. d. kgl. sächs. Akad. d. Wiss., ph.-hist. Kl. 1909 Bd. 61] S. 63 führte daher mit Rechte die Stelle „nur mit Vorbehalt“ an, weil sie „sachlich sehr bedeutende Bedenken erweckt“, fügte zu ihr eine Berechnung Ginzels über die Sichtbarkeitsverhältnisse des Seirios für Athenund 800 v. Chr. hinzu und überließ es Astronomen vom Fach, die Widersprüche zwischen den Tatsachen und der vermeinten Überlieferung zu erklären.

Güte hatte, mir die im Nachfolgenden veröffentlichte, und von n mit dem Originale während des Druckes neuerlich verglichene bschrift des Ms. Oppenh. zu senden, während Herr Hofrat D. H. Müller Wien so liebenswürdig war, die Übersetzung des hebräischen Textes Deutsche und seine Emendationen zu demselben mir zur Vergung zu stellen, so daß ich beiden Herren zu größtem Danke verichtet bin. Der deutschen Übersetzung stelle ich den hebräischen xt und die lateinische Übersetzung des Alatino zur Seite und gebe Stelle in ihrem ganzen Ausmaße.

16b) והאנשים
כלם יאמרו שהש
יורח בבוקר ובע
ישקע ואמנם העל
הנה בעלי הכוכב
ידעוה ידיעה כול
וזה שאם יהיה כו
מן הכוכבים לא יר
מתחילת עשרים
או יהיה להשקעת
השמש או דמיון
שיהיה מן הירח ב
החבור הנה כל

Und alle Menschen sagen, daß die Sonne aufgehe amMorgen und untergehe am Abend. Was nun die Aufgänge betrifft, so kennen die Astronomen dieselben [und haben von ihnen] ein allgemeines Erkennen. Und zwar wenn ein Stern nicht erscheint am Anfange von den 20 Tagen[2], oder [am Himmel] ist bei Untergang des Sonnenlichtes[3]), oder nach der Art dessen, was vom Monde während der Konjunktion gilt: siehe, alles, was von ihnen erscheint,

Omnes vero homines solem mane ascendere vespere vero descendere affirmant. at[3]) haec astrorum ascensus communi quadam cognitione ab astronomis cognoscuntur, quandoquidem si aliquod astrum initio viginti dierum minime apparuerit, uti sol in lucis defectu, aut exempli gratia luna conjunctionis tempore,

---

[2]) 20tägige Fristen für Σείριος, κύων, canis siehe bei W. H. Roscher, Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren d. Griechen u. anderer Völker richte über die Verh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. ph.-hist. Kl. 1909 . 61] S. 47 f.; die hier angegebene Frist ist aber wohl eher auf den terschied des scheinbaren vom wirklichen Aufgange zu beziehen, zumal ler hier noch später im Zusammenhange unserer Stelle vom Σείριος die le ist (vgl. S. 340 f).

[3]) Akronychischer Aufgang.

[4]) *ad* Chartier.

שיראה מהם וירחק יקרא הראות ועליה ורוב אמר בזה אנסא־רוס אלשעאר. שאם יעלה הכורי יתחיל האדם לקצור וכאשר יערב יתחיל בחרישה וישדריה [l. וישדדיה], וכבר אמר גם כן שהנורי ישקע ארבעים יום וארבעים לילה והוא כפי מה שאמר שהיא תשקע באלה הימים הארבעים לבד, אמנם אחר זה הנה יתראה בלילה ולפעמים יתראה בעת שקיעת השמש ולפעמים יתראה אחר שקיעתו בשתי שעות או שליש אלא שהיא תראה

und sich entfernt [vom Horizonte], wird genannt Erscheinen und Aufgang. Und Vieles sprach darüber A n s a - r o s, der Weise. Wenn der כורי (richtig: die כימה vgl. S. 340) aufgeht, beginnt der Mensch die Ernte; wenn er untergeht, beginnt er mit dem Pflügen und Eggen. Er sagte auch, daß der נורי (richtig: die כימה; vgl. S. 340) vierzig Tage und vierzig Nächte verborgen bleibe. Und er bleibt verborgen, wie er von ihr[5]) behauptete, lediglich in diesen vierzig Tagen. Dann aber wird er nachts sichtbar, und bisweilen wird er bei Sonnenuntergang sichtbar, und bisweilen wird er um zwei oder drei Stunden nach dem Untergange sichtbar. Er wird aber [erst] nach der [Tag- und Nacht-] Gleiche, die wir erwähnten, sichtbar. Wenn aber die

quodcunque eorum appareat sejungaturque, ascendens dicetur. de hoc autem multa retulit A n a x a g o r a s inquiens: cane ascendente messem, descendente vero terrae cultum homines exordiri: subditque: canem quadraginta diebus totidemque noctibus occultari. verum est autem canem his quadraginta diebus dumtaxat abscondi. dein ver[o] vespere nonnun[quam] circa soli[s] occasum quandoqu[e] vero per duo ve[l] tres horas post eiu[s] occasum manifestu[m] efficitur. apparebi[t] autem post aequi[noctium] noctium memora[tum]. si autem

[5]) Im Folgenden wechselt das Genus wiederholt, obwohl offenba[r] immer dasselbe Gestirn gemeint ist. Diese Erscheinung dürfte sich auße[r] dadurch, dass eine Übersetzung aus dem Arabischen vorliegt, vor allem daraus erklären, daß eben oben Kimah Z. 28 in כורי und Z. 35 in נורי verderbt ist. Vgl. S. 340.

אחר המשוה אש
וכרנו. אם יעכב השמ
ותהיה הלילה מעוט
ראיה מבוארת תרא
ותשקע כל היום מאופ
המערב וכאשר עב
באכאן [בזמן .l] משו
הלילה והיום יראו
באכאן [בזמן .l] האבי
ראייה חלושה ואח
ישקע הנה לא יראו
כלל כי היא תער
עם שקיעת השמ
קודם שתחשך הליל
חושך קיים של
ואמנם שבה לא תרא
קודם חושך הליל
המחשיך מפני כוכ
קטן תכיף בינה ובי
מראה ושבה לוה של
תראה לילות רבו
ולא תגלה מארבעי
לילות כמו שאמ
אנסארום החכ
אלשעאר שהוא אמ
שלא [ש]יהיה מ

Sonne untergeht und die Nacht verhülltwird, erscheint sie in deutlicher Sichtbarkeit, während sie den ganzen Tag vom westlichen Horizonte verborgen gehalten wird. Wenn die Gleiche von Nacht und Tag vorüber ist, wird er im Frühling in schwacher Sichtbarkeit erscheinen. Dann senkt er sich und ist in keiner Weise sichtbar; denn sie geht gleichzeitig mit Sonnenuntergang unter, bevor die Nacht zu vollkommener Finsternis gelangt ist. Sie wird aber nicht wieder sichtbar, bevor die Finsternis der Nacht, die verfinstert, eintritt, wegen eines kleinen Sternes, der zwischen sie und die Sehstrahlen tritt. Und deshalb wird sie nicht wieder sichtbar und kommt nicht zum Vorscheine in vielen Nächten von den vierzig Nächten, wie Ansaros, der Weise, der Gelehrte, gesagt hat. Denn er sagte, daß unter den Sternen keiner dieser

sol occidat obscuriorque nox extiterit, perspicua visione apparebit, totoque die ab occidentali horizonte occultabitur. transacto autem aequinoctio debili visione apparebit. dein occidet nec ullo modo videbitur, quandoquidem occidit cum solis occasu, antequam ad perfectam obscuritatem nox devenerit. non apparet autem, priusquam nox ad obscuritatem accedat, ob exilem quandam stellam, quae inter ipsum ac visus radios interponitur. cuius occasione in multis ex quadraginta noctibus, quemadmodum doctissimus retulit Anaxagoras, non apparet nec detegitur. is enim nullum sidus hac

הכוכבים כפי זה העיני[י]ן אלא אם אחד מהם יקרא שומר אל פרקד וכוכב יהיה קרוב מתחתיו יקרא שער הערב (f. 17) וההמון יקראוהו כלב. וזה כוכב אשר יקרא כלב יתראה בארצנו מתחילת הקיץ (וישקע) אם ישקע· השמש ויזרח עם זריחתו אלא שהשמש כל עוד שירחק ממנו יביא נטייתו ולא יתבאר כלל וזה שהשמש אם יקרב ממנו וישקעהו ולא יניחהו שיתראה כלל וכבר ידע ההמון שיהיה הכוכב הזה שבקצת העתים יעלה עם השמש וישקע עמו

Art sei mit Ausnahme eines einzigen, welcher „Wächter der Gazelle“ heißt. Und ein Stern ist in seiner Nähe unter ihm, der „Pforte des Abends“ heißt. Das Volk nennt ihn „Hund“. Und dieser Stern, der „Hund“ genannt wird, erscheint in unserem Lande zu Anfang des Sommers [und geht unter], wenn die Sonne untergeht, und geht auf bei ihrem Aufgange. Nur daß die Sonne, indem sie sich von ihm entfernt, seine Deklination [hervor]bringt, so daß er gänzlich undeutlich bleibt: denn wenn die Sonne ihm nahe ist, verbirgt sie ihn und läßt ganz und gar nicht zu, daß er sichtbar wird. Und das Volk weiß längst, daß dieser Stern [es ist], welcher zu gewissen Zeiten aufgeht mit der Sonne und untergeht mit ihr. Und wenn diese [Zeit] vorüber ist und die

quidem ratione se habere affirmat excepto Arcturo sidere nimirum proxime ipso cane minore. In nostris autem regionibus canis aestatis initio apparet, si ad ortum vel occasum prius vel post solem accesserit. verum quo sol ei propior extiterit, eo magis occultabitur, illud videri [n]ullo modo permittens. est etiam vulgaribus notum hoc sidus ad ortum occasumque quandoque cum sole accedere. hoc autem termino transacto soleque ab eo[6] remotiore facto, ad occasum solem praecedit. quo vero

[6]) *ea* Chartier.

וכאשר יעבו [יעבר
זה ויתרחק השמ
יערב לפניו וכל ע
שיערב לפניו יעל
לפניו אלא שלא ירא
אם יעלה שוה להשלכ
השמש ניצוץ עליו .
וכאשר ירחק ממ
יתראה ויתגלה באמ
[כאשר .l] לא (so) ל
יפול עליו מניצוצו ד
שישקעהו אמנם יהיה
זה לע[ו]תים יום אח
עד שיראה עלותו קודם
עליית השמש.. ווז
המאמר בכוכבים אש
יקראו בערבי שומרי
הפרקדין, ובזולתם מ
הכוכבים כי לכל אחד
מהם שערים יעלו בו
עם השמש וישקעו
אחריו ובהיות זה כפי
מה שזכרנו הנה יסבל
[l. יסבֵל] אפוקרט

Sonne sich entfernt, geht er vor ihr unter. Und so lange er vor ihr untergeht, geht er [auch] vor ihr auf; nur daß er nicht sichtbar ist, wenn er gleichzeitig aufgeht, da die Sonne Strahlen auf ihn wirft. Und wenn sie sich von ihm entfernt, wird er sichtbar und offenbar, dieweil auf ihn von ihren Strahlen nicht genug fällt, um ihn zu verhüllen. Aber mitunter dauert es [nur] einen Tag, bis sein Aufgang vor dem Aufgange der Sonne sichtbar wird. Und dieser Satz [gilt auch] von denen, die im Arabischen genannt werden die „Wächter der Gazellen“, und auch von anderen Sternen. Denn ein jeder von ihnen hat Zeitmaasse, nach denen sie aufgehen mit der Sonne und nach ihr untergehen. Da sich [nun] die Dinge so verhalten, wie wir [sie] erörtert haben, so irrte Hippokrates, der Würdige,

magis ad ocasum solem praecesserit, eo celerius quam sol ad orientem properabit. Non apparebit autem, si adeo proxime soli exoriatur, ut ab eius radiis possit occultari. quo vero ab eo magis recesserit, eo perspicue magis apparebit detegeturque, modo ei proximum adeo non existat, ut ab eius radiis possit obtenebrari. hoc autem quandoque per unum diem contiget, dum ante solis exortum ipsum oriatur. simile huic quoque de Arcturo caeterisque intelligitur astris, quorum unumquodque terminos habet, in quibus cum sole et post eum exoritur occiditque. cum id itaque eo quem retulimus modo se habeat, perperam Hippocrates

הנכבד שיחלק הזמנים והעתים גדרם ופרקיהם וישימם נראים מבוארים שאמר שמשוה הלילה והיום אחר ימות הגשמים הוא תחלת זמן האביב ושעלית הכימה הוא תחלת הקיץ והשקעתו הוא תחילת ימות הגשמים אם לא יהיה רוצה שיניח משוה הלילה והיום אחר הקיץ וישימהו תחילת החורף ולא אמר שעלית הארכטורא בנוצרים והוא שומר הפרקד בערבי הוא תחלת החורף ולו [l. ולא] שהוא הלק אל הארבעה זמנים מאת זמנם ביאור נראה כמו שעשו אותם אשר אמרו שאחר האביב יהיה הקיץ ואחר ימשך (f. 17b) לקיץ זמן הפירות

wenn er die Fristen und Zeiten [in] ihre Grenzen und Abschnitte einteilt und sie sichtbar und deutlich bestimmt, indem er sagt, daß die Gleiche von Nacht und Tag nach der Zeit des Regens der Anfang des Frühlings sei, und der Aufgang der Kimah der Anfang des Sommers, und ihr Untergang der Anfang der Regenzeit — es sei denn er wollte die Nacht- und Taggleiche nach dem Sommer ansetzen und sie als Anfang des Herbstes bestimmen. Er sagte auch (nicht, daß) der Aufgang des Arkturos bei den Christen, der der „Wächter der Gazelle" bei den Arabern ist, der Anfang des Herbstes ist. Auch hat er nicht in deutlicher Weise die Zeit in ihre vier Zeiten eingeteilt, wie [auch] jene taten, die sagten, daß auf den Frühling der Sommer folge, und nachher auf den Sommer die Zeit der Früchte

fecisse videtur, qui tempora anni constitutiones eorumque terminos ac partes perspicua ac manifesta stabilivit inquiens aequinoctium, quod hiemem sequitur, veris, vergiliarum exortum, aestatis, earumque occasum hiemis initium existere — nisi forte aequinoctium, quod aestatem sequitur, autumni initium statuere velit. neque Arcturi exortum autumni initium affirmavit. nec tempus in suas quattuor partes distinxit, quemadmodum ii fecerunt, qui veri aestatem annecti, huic frugiferum tempus, quod est autumnus, et huic hiemem subsequi

ואחר ימשך זמן הפירות החורף ואחר הבדילו הסתיו ואמרו שתחלת הסתיו יקרא הזרעניי לפי שבו יזרע הזרע ואחרית הסתיו יקרא הנטעיי וזה שבו ינטעו הנטיעות והשערים אשר יהיה ממוצעים לאלה הזמנים יקראו סתיו.. ואמנם אפוקרט חלק השנים גם כן כולם בשבעה חלקים בספר אשר יקרא המשבע אליו שאני חושב שאפוקרט אמנם עזב שבדיל ידיעת אלה הדברים באשר לא היה נסתר מאנשים [l. מאנשי] ומנו כלל ושבזה המקום אשר יקרא בסתנים

folge und nachher folge [auf] die Zeit der Früchte der Herbst, und [die] nachher den Winter einteilten, indem sie sagten, daß der Beginn des Winters Saatzeit genannt wird, weil man in ihr den Samen aussät, und das Ende des Winters Pflanzzeit heißt, weil man in ihr die Pflanzen pflanzt, indeß man die Grenzen, die zwischen diesen Zeiten sind, Winter nennt. Was nun Hippokrates betrifft, so teilte er ebenfalls alle Jahre in sieben Teile in dem Buche genannt „Siebenheit“, das ihm zugehört. Denn ich glaube, daß Hippokrates dies[7]) unterlassen hat wegen der Kenntnis dieser Dinge, die durchaus nicht ungeläufig waren den Leuten seiner Zeit und an dem Orte, der בסתנים[8]) heißt (und

voluere. hiemem insuper in tres diviserunt partes: primam nimirum sementem, postremam inserendi tempus, et medium inter haec duo constituentes, quod iure hiemem appellant. in libro quoque de Septimanis, qui Hippocratis nomen praefert, in septem partes annum divisum invenies. arbitror autem hanc divisionem seu sui temporis Asiaticis hominibus notam Hippocratem dimisisse, quum regio nostra Asia

[7]) nämlich eine klare Einteilung des Jahres.

[8]) Trotz der hebräischen Glosse (vgl. S.335), die behauptet, daß mit בסתנים das Land des Galenos gemeint sei — eine Auffassung, für die sich Strabo XIII 625 *τὰ δὲ προσάρκτια τῷ Περγάμῳ τὰ πλεῖστα ὑπὸ Μυσῶν ἔχεται τὰ ἐν δεξιᾷ τῶν Ἀβαειτῶν λεγομένων, οἷς συνάπτει ἡ Ἐπίκτητος*

והוא ארץ גליאינום והוא היות ישוה שבשוים מכל זה העולם הקיים.. ואמנם האחרונים המשובחים הנה הסכימו שהאביב הוא שיווי היום והלילה ההוא אחר הסתיו ושהתחלת הקיץ הוא עליית הכימה ושתחלת זמן הפירות הוא עלית הכלב ואמר אסיאוסדם (so) זה לידיעתו בחכמות אחרות ושתחלת הקיץ הוא עליית הכימה ותחילת הסתיו הוא שקיעתה.. וכבר אמר גם כן אמרום [l. אמרום] אלשער שהכוכב אשר

das ist das Land des Galenos), da er am gleichmäßigsten [temperiert] ist von der ganzen bestehenden Welt. Was aber die berühmten späteren [Gelehrten] betrifft, so stimmen sie darin überein, daß der Frühling die Gleiche von Nacht und Tag nach dem Winter, der Beginn des Sommers der Aufgang der Kimah und der Beginn der Fruchtreife der Aufgang des „Hundes" sei. Und es sagte Anaxagoras[9]) dies, weil er Kenntnis hatte in anderen Wissenschaften, nämlich daß der Anfang des Sommers der Aufgang der Kimah und der Anfang des Winters ihr Untergang sei. Und auch schon Homeros[10]), der Dichter, sagte, daß

totius orbis temperatissima regio censeatur. posteriores autem percelebresque viri aequinoctium, quod hiemem sequitur, ver esse, vergiliarum exortum aestatis, canis vero ascensum temporis frugum principium existere statuerunt. Assuedus autem, qui variis in scientiis erat versatus, vergiliarum exortum aestatis initium esse ait, occasum vero hiemis. Andromicus quoque Rhodius canem,

---

μέχρι Βιθυνίας kaum anführen ließe —, wird man wohl eher an den angeblichen Aufenthaltsort des Hippokrates zu jener Zeit denken sollen, zu welcher er die Schrift περὶ ἑβδομάδων nach der Ansicht des Galenos verfaßte. Dem Schriftbilde nach würde man wohl lieber statt Βιθυνία etwa Βιστονία lesen, freilich auch hier noch ohne Gewähr, etwas Richtiges zu treffen. Über die vorübergehenden wahren und angeblichen Wohnorte des Hippokrates, insbesondere aber seine „Flucht" zu den thrakischen Edonen, vgl. Neuberger u. Pagel, Handb. d. Gesch. d. Medizin I 199 f.

[9]) Vgl. S. 337 f. [10]) Vgl. S. 336.

יקרא כלב והוא השעריי יעלה בזמן הפירות עלייה אוריית מאירה. וכ[ב]בר (so) הסכים גם כן בזה זולתו ואמר שהתחלת הקיץ הוא עליית הכימה והתחלת זמן הפירות עלית השערי.. ואמנם בזה [?בזמן .l] החורף הנה נחלקו בו בעליי(ת) הכוכבים כלם וזת שיש מהם מי שאמר שתחלת החורף הוא עליית השומר הפרק(ר) ומהם מי שאמר שהוא משוה הלילה והיום ואשר אחר הקיץ הוא

der Stern, welcher „Hund“ genannt wird — und das ist der שערי — aufgeht in der Zeit der Früchte mit helleuchtendem Aufgange. Und auch ein A n d e r e r hat dem bereits zugestimmt[11])und gesagt, des Sommers Anfang sei der Aufgang der Kimah und des Herbstes. Anfang der Aufgang des שערי. Was aber den Winter[12]) betrifft, so sind die Astronomen alle verschiedener Meinung über den Aufgang der [ihn anzeigenden] Sterne. Denn m a n c h e von ihnen sagen, der Anfang des Herbstes sei der Aufgang des „Wächters der Gazelle“ —, A n d e r e aber sagen, er sei die Nacht- und Taggleiche und das, was auf den Sommer folge, sei der Herbst.

autumnum esse afquem procyonem Graeci appellant, lucida apparitione frugum tempore exoriri voluit. quam sententiam a l i i quoque affirmarunt. insuper addit principium aestatis plejadum esse ascensum, initium vero temporis frugum esse procyonis exortum. caeterum circa autumni considerationem astronomi invicem digladiantur. n o n n u l l i enim Arcturi exortum, a l i i vero aequinoctium, quod aestatem sequitur,

[12]) Die Zustimmung besteht nur, wenn im Folgenden wieder „שערי“ gleich „Hund“ und „Anfang des Herbstes“ gleich „in der Zeit der Früchte“ (Homeros sagt ja, daß der Stern, welcher „Hund“ genannt wird, aufgeht in der Zeit der Früchte) verstanden wird, während sie in dem fernern Gliede, welches den Zusammenhang zwischen Sommer und Kimah betrifft, nicht gesucht werden kann.

[13]) „Winter“ hier, wie das Folgende zeigt, offenbar im weiteren Sinne, mit dem Herbste beginnend und in mehrere Jahrzeiten zerfallend wie oben Z. 205—217.

(f. 18) החורף. ואמנם נחלקו כי הכוכב אשר יקרא שומר הפרקד אמנם יעלה ימים מעטים קודם השיווי ההוה אחר הקיץ.

Sie sind aber deshalb verschiedener Ansicht, weil der Stern, der „Wächter der Gazelle“ genannt wird, nur wenige Tage vor der Nacht- und Taggleiche aufgeht, die nach dem Sommer eintritt.

firmant. discrepant autem inter se quandoquidem astrum, quod Arcturus dicitur, paucis diebus ante aequinoctium, quod aestatem sequitur, exoritur.

Der hebräische Text gibt sich als Übersetzung aus dem Arabischen durch Beibehaltung arabischer Wendungen:

Z. 27 u. 90	אל שעאר	der Weise
Z. 95	שומר אל פרקד	Hüter der Gazelle
Z. 263	אל שער	der Dichter

und Sternnamen:

Z. 267 u. 277	שערי	Sirius
Z. 95, 154, 193, 288, 297	שומר {אל / ה} פרקד	Wächter der Gazelle

sowie durch folgende Bemerkungen zu erkennen:

Z. 152 „die im Arabischen genannt werden ‚Wächter der Gazellen‘“

Z. 190—193 „Arktur bei den Christen heiße bei den Arabern ‚Wächter der Gazelle‘“.

Die letzte Notiz zeigt überdies, daß der hebräische Übersetzer hier eine Erläuterung zu seiner arabischen Vorlage gab. Diese bot bloß den „Wächter der Gazelle“, und erst der Hebräer setzte diesem arabischen Sternbilde den Arkturos der „Christen“ gleich. Mithin vermag unsere Stelle nicht zu bezeugen, daß Galenos vom Arkturos tatsächlich dort sprach, wo der Araber den „Wächter der Gazelle“ hatte. Man sieht nun auch, daß Alatino seine beharrliche Übersetzung des „Wächters der Gazelle“ mit Arkturos erst aus der vom Hebräer aufgestellten Gleichung schöpfte. Auch an einer zweiten Stelle läßt sich eine (im Arabischen wohl noch nicht angebrachte) Glosse des hebräischen Textes erkennen, nämlich dort, wo der Dinge Erwähnung geschieht, „die durchaus nicht ungeläufig waren den Leuten seiner (des Hippokrates? schwerlich dürfte, wie die nachfolgende, zwischen — — gesetzte Glosse andeutet, Galenos gemeint sein) Zeit und an

dem Orte, der בכתנים heißt — und das ist das Land des Galenos —, da er am gleichmäßigsten [temperiert] ist von der ganzen bestehenden Welt.“ Das kann nicht so bei Galenos gestanden haben; die zwischen Gedankenstriche gesetzten Worte sind offensichtlich eine Glosse, und selbst Alatino hat von all dem so viel verstanden, daß er die Erwähnung des Galenos unterdrückte und A s i a schrieb, da er meinte, es könne doch nur von des Galenos Heimat die Rede sein[14]). Im übrigen ist jedoch der hebräische Text offenbar recht sorgfältig übersetzt, wenn auch freilich noch immer viel für das Verständnis des ursprünglichen Sinnes zu wünschen übrig bleibt.

Die Übersetzung des Alatino liefert nur wenig Beiträge zur Verbesserung und zum Verständnisse des hebräischen Textes. Daß sie die Hinweise des Hebräers auf seine arabische Vorlage wegließ, wäre ihr nicht anzurechnen, da sie damit nur bemüht ist, den Galentext zurück zu erobern. Viel schlimmer sind die zahlreichen Ungenauigkeiten und Mißverständnisse, von denen ich nur zwei Proben hervor heben will.

Alatino:	hebr. Text:
uti sol in lucis defectu	„oder ist [am Horizonte] bei Untergang des Sonnenlichtes.“
verum est autem canem his quadraginta diebus dumtaxat abscondi.	„und er bleibt verborgen, wie er von ihr behauptet, lediglich in diesen vierzig Tagen.“

Die zahlreichen Lücken verzeichne ich nicht, da sie bei der gewählten Anordnung ohnedies deutlich genug hervor treten. Eine derselben folgt sogleich auf die von Diels ausgefüllte, eine andere schließt sich alsbald an. All das beweist, daß sich Verbesserungen dieser Übersetzung nicht lohnen. Die Leistung des Alatino ermöglicht durchaus nicht ein auch nur oberflächliches Verständnis der Stelle und hätte überhaupt am besten unberücksichtigt bleiben können, wenn nicht die Art, wie in ihr die Personennamen und Sternnamen wieder gegeben werden, doch eingehendere Beachtung verdiente. Wir finden folgende Übersetzungen, die ich ihrer Reihenfolge nach anführe:

---

[14]) Vgl. S. 331 Anm. 8 über die Frage, ob *Βιστονία* oder *Βιθυνία* zu lesen ist. Belege dafür, daß Jonien als das bestgelegene Land der Welt galt, siehe bei Roscher, die hippokr. Schr. v. d. Siebenzahl S. 17 Anm. 22.

Hebr.	Z.	Alatino
אנסרוס	26	Anaxagoras
כורי	28	canis
נורי	35	canis
אנסרום	89	Anaxagoras
שומר אל פרקד	95	arcturus
שער הערב	98	[porta vesperis: Diels]
כלב	100	canis
כלב	101	canis
שומר הפרקדין	154	arcturus
אפוקרט	165	Hippocrates
כימה	178	vergiliae
ארכטורא = שומר הפרקד	190	arcturus
אפוקרט	218	Hippocrates
בסתנים	233	Asia
גליאינום	235	[Galenus: Glosse des Hebräers]
כימה	248	vergiliae
כלב	251	canis
אסיאוסדם	253	Assuedus
כימה	259	vergiliae
אמרום [אמרום .l]	262	Andromicus Rhodius
כלב = שערי	267	canis = procyon
כימה	275	plejades
שערי	277	procyon
שומר הפרק(ד)	288	arcturus
שומר הפרקד	297	arcturus

Unter den Eigennamen dieser Liste ist אפוקרט Hippokrates. Dies wird dadurch auch inhaltlich bestätigt, daß diesem אפוקרט die Schrift über die Siebenzahl zugeschrieben wird und auch sonst aus dem Zusammenhange der Stelle hervor geht, daß er der Verfasser der von Galenos erläuterten Abhandlung ist. Wir lernen hieraus, daß der Hebräer den spiritus asper durch א wiedergab, was uns für die Entzifferung von אמרום zu gute kommt. Daß darin ein Eigenname steckt, geht aus dem merkwürdigen Andromicus Rhodius des Alatino hervor. D. H. Müller hatte, von dem אל שער des Arabers geleitet, bereits אמרום = Homeros gelesen, bevor ich noch Il. XXII 25 heran ziehen konnte, wo vom Hunde

des Orion in der Tat ganz das gesagt wird, was hier zur Sprache kommt. Daß also Homeros zu lesen ist, kann nicht bezweifelt werden. Astronomische Sentenzen des Peripatetikers Andronikos, an den man doch bei dem Andromicus des Alatino denken müßte, wären bei der sonst vorwiegend philologischen Richtung dieses Gelehrten schon an sich etwas Überraschendes, und da sich nun heraus gestellt hat, daß Galenos gar nicht von ihm, sondern von Homeros sprach, brauchen wir uns wohl nicht weiter den Kopf zu zerbrechen, was den leider nicht mehr in seinem zu Stande Kommen durchblickbaren Irrtum des Alatino veranlaßt haben kann, da hieran eben sicherlich nicht seine hebräische Vorlage allein Schuld trug. Eben so sicher wie אפוקרט = Hippokrates ist auch das von Alatino (der die Glossen des hebräischen Textes benützte, aber nicht mit übersetzte) ausgelassene und also (s. o.) ebenfalls so aufgelöste גליאינוס als Galenos zu lesen. Dagegen bietet das von Alatino kühn gleich Anaxagoras gesetzte אנברים beträchtlich größere Schwierigkeiten. Woher nahm Alatino diese Auflösung? Aus Eigenem hatte er sie, nach den bisherigen Proben seiner Kunst zu urteilen, sicherlich nicht, und so mag denn entweder der betreffende Eigenname in seinem Exemplare deutlicher erhalten gewesen sein, oder er konnte vielleicht gar aus einer Glosse in demselben schöpfen, die wir eben nicht kennen. Jedes Falles kamen ihm gleiche Vorteile für seinen Assuedus, mit dem er wohl die Konsonantengruppe seiner hebräischen Vorlage einfach wieder gibt, nicht zu Statten, obgleich innere Gründe dafür sprechen, daß hier wieder derselbe Name vorgelegen haben wird, auf den auch der אנברים der früheren Stelle zurück ging. Denn an jener Stelle wird gelehrt, daß der Aufgang des בורי der Anfang der Ernte und der Untergang des נורי der Anfang der Saat sei, während es hier heißt, der Aufgang der Kimah sei der Anfang des Sommers, der Untergang der Kimah der Anfang des Herbstes. Über die Sternnamen soll nun später gesprochen werden. Hier aber wird es genügen, zu betonen, daß an beiden Stellen in ganz analoger Weise und so wie sonst nicht wieder, Aufgang und Untergang zu Ernte und Saat, Sommer und Herbst in Beziehung gesetzt werden. Vergleichen wir nun die 3 erhaltenen Namenformen unter der Voraussetzung, daß sie allesamt Entstellungen des Namens Anaxagoras sind, den ein Hebräer etwa אַנְכְּנָאַרָם geschrieben hätte. Man bekommt etwa folgenden Überblick:

אנס רוס	MS zu Z. 26 u. 89.
אנסגא ר ס	hypothetische „korrekte“ Schreibung.
א סיאוסדס	MS zu Z. 253.
א ס ו דס	Assuedus: Alatino zu Z. 253.

Erst hierdurch sieht man, daß die Form, welche Alatino in Anaxagoras auflöste, nicht besser ist als sein Assuedus, das er nicht verstand. Aber die seinem Assuedus entsprechende Form unserer Hs. unterscheidet sich von dem richtig geschriebenen Namen des Anaxagoras nur durch das an falscher Stelle wiederholte ס, da ein Rest des ג offenbar noch in dem י erhalten und das ר in ein ד verschrieben ist. Wir dürfen also diese zweite Stelle in der Tat noch mit besserem Rechte dem Anaxagoras zuschreiben als jene erste, da sein Name an ihr noch verhältnismäßig deutlicher auf uns gekommen ist. Die nahe liegende Frage, ob wir damit ein zweites, neues Fragment des Anaxagoras gewonnen haben, soll weiter unten zur Sprache kommen.

Weit schwieriger als die Feststellung der Personennamen ist die der Sternnamen. Schon oben wurde dargetan, wie Alatino nur durch die Glosse des Hebräers (Z. 152 u. 190 ff) zu seiner Übersetzung des שומר הפרקד gekommen ist, und daß weder diese Übersetzung noch jene Glosse beweist, daß an diesen Stellen Galenos den Sternnamen ἀρκτοῦρος hatte (obgleich sie es auch nicht ausschließt). Außerdem kommen aber noch vor die Gleichungen:

בורי canis	(Z. 28)	כימה virgiliae	(Z. 259)
נורי canis	(Z. 35)	כימה plejades	(Z. 275)
כלב canis	(Z. 101 f)		
כלב שערי	(Z. 267)		
שערי procyon	(Z. 267)		

Das Schwanken des Alatino ist zumindest arge Zerstreutheit. Daß er bald vergiliae, bald plejades sagt, fällt weniger ins Gewicht, als daß er den procyon mit den Worten quem procyonem Graeci appellant, an eben der Stelle einführt, an welcher der Hebräer mit „und das ist der שערי“ den arabischen Namen angibt, und dann nochmals, obgleich er früher כלב mit canis wieder gab, eben diesen שערי abweichend zum procyon machte. Hieraus könnte man fast schließen, daß die Glosse des hebräischen Textes, welche כלב = שערי setzte (Z. 267), sich in seinem Exemplare nicht fand.

Unser Trost muß aber bleiben, daß all dies in unmittelbarer Nähe des famosen Andromicus Rhodius geschah und also wohl so wenig zu bedeuten hat wie dieser selbst. Wich aber Alatino ohne guten Grund um des arabischen שערי willen hier von seiner Übersetzung canis ab, so muß es andererseits doch verwundern, daß er כורי und נורי ganz unbedenklich alle beide mit canis wieder gab. Wenn man die beiden, an sich sinnlosen Formen

כורי und
נורי vergleicht, so fühlt man sich leicht versucht, auf
סורי oder
סירי als gemeinsame Grundform

zu raten, was dann eben eine bloße Umschreibung des σείριος wäre. Alatino hat gewiß nicht solche Betrachtungen angestellt, sondern scheint zu seiner Übersetzung canis auf viel äußerlichere Art gekommen zu sein. Er konnte Z. 42 natürlich weder auf die bei ihm ausgefallene „Pforte des Abends“ noch auf seinen arcturus beziehen, so daß nach dem ihm vorschwebenden Zusammenhange für jenes כורי — נורי nur mehr die Bedeutung כלב = canis übrig blieb. Liegt also in seiner Übersetzung durchaus kein Zwang zu einer Konjektur von סירי oder dergleichen, so spricht sogar ausdrücklich gegen eine solche, daß der hebräische Text später כלב zweimal mit שערי erläutert. Denn wollte man ein סירי annehmen, so entstünde die Frage, weshalb der Hebräer das eine Mal den griechischen (סירי), das andere Mal den arabischen (שערי) Namen des Sirius eingeführt, mitunter aber auch dafür כלב geboten haben sollte. Welcher Sternname sich unter den Verschreibungen כורי — נורי verbirgt, läßt sich aber, sobald man sich nur einmal von dem durch Alatino scheinbar suggerierten Gedanken an den Sirius frei gemacht hat, mit Hilfe der übrigen Angaben unseres Textes noch ganz gut ermitteln. Die Grundlage hierfür biete nachfolgende Zusammenstellung dieser Angaben:

I. Anaxagoras	(Z. 27-34):	Aufgang des כורי
		= Beginn der Ernte
		Untergang des נורי
		= Beginn d. Pflügens u. Eggens
II. Spätere Gelehrte	(Z. 242-252):	Aufgang der כימה
		= Beginn des Sommers
		Aufgang des כלב

		= Beginn der Fruchtreife
III. Anaxagoras	(Z. 256-261):	Aufgang der כימה
		= Beginn des Sommers
		Untergang der כימה
		= Beginn des Winters
IV. Ein „Anderer“	(Z. 273-277):	Aufgang der כימה
		= Beginn des Sommers
		Aufgang des שערי
		= Beginn des Winters.

Die Angabe I stammt nach dem hebr. Ms. von אנסרום, nach Alatino von Anaxagoras, die Angabe III nach dem hebr. Ms. von אסיאוסדם nach Alatino von Assuedus, was ein אסודום seiner Vorlage voraus setzt. Man vergleiche oben die Gründe, aus denen ich an beiden Stellen den Namen des Anaxagoras für gesichert halte. Beide Angaben unterscheiden sich von den übrigen (II und IV) dadurch, daß jede von ihnen den Auf- und Untergang desselben Gestirnes (da an der Identität von כורי und נורי überhaupt kein Zweifel ist) betrifft, während die übrigen Angaben bloß die Aufgänge je zweier verschiedener Gestirne ins Auge fassen. Auch hierdurch verraten I und III engere Zusammengehörigkeit. Sehr beachtenswert ist nun, daß in I für den Untergang des כורי offenbar der nämliche Zeitpunkt angegeben wird wie in III für den Untergang der כימה; denn die Zeit des Pflügens und Eggens ist die Saatzeit und diese wieder nach Z. 207 der Beginn des Winters. Da נורי und כימה zu gleicher Zeit untergehen und den Beginn der nämlichen Jahreszeit anzeigen, müssen sie auch ein und dasselbe Gestirn sein, d. h. נורי ist offenbar ebenso wie כורי aus כימה verschrieben. Diesem Ergebnisse widerspricht die Angabe, daß der Aufgang des כורי den Beginn der Ernte, der Aufgang der כימה den Beginn des Sommers bezeichne, durchaus nicht. „Beginn der Ernte“ und „Beginn des Sommers“ fallen eben im Sinne des Anaxagoras zusammen, die Angabe I ist inhaltsgleich mit der, nicht als wörtliches Zitat gekennzeichneten und daher etwas abweichend gestalteten Angabe III. Schon hierdurch erhält die Lesung כימה für כורי und נורי eine Gewähr hoher Wahrscheinlichkeit. Dieselbe wird dadurch zur Gewißheit erhoben, daß כימה in der späteren, hier einzig in Betracht kommenden Bedeutung dieses Sternennamens unsere Plejaden bezeichnet (was auch in der Übersetzung des Alatino zum Ausdrucke kommt), so daß also im Texte des Galenos (und Anaxagoras) an der Stelle I und III von den

πλειάδες die Rede war und nicht vom σείριος oder κύων; von denen der σείριος sogar überhaupt weder bei Galenos noch bei Hippokrates an unserer Stelle vorkam.

Für die Gewinnung der Worte des Anaxagoras kommt nun außer diesen Feststellungen noch in Betracht, daß Wortlaut und Zusammenhang des Textes sich nunmehr in wesentlich anderer, gegenüber Alatino berichtigter Form darstellen. Die dem fr. 20 bei Diels entsprechende Stelle wird eingeleitet mit den Worten (Z. 25): Und Vieles sprach darüber Ansaros, der Weise, dann folgt Z. 40: wie er (sc. Anaxagoras) von ihr (sc. der Kimah) behauptete, Z. 89: wie Ansaros, der Weise, der Gelehrte, gesagt hat. Denn er sagte. Das sind die üblichen Hinweise, durch die eine wörtliche Anführung oder ein Auszug als solche gekennzeichnet werden. Eine längere Ausführung war ja auch nach den einleitenden Worten: und Vieles sprach usw. usw. zu erwarten. Nach unbefangener Prüfung dieser Sachlage wird man also die ganze Stelle als mehr oder minder wörtlichen Auszug aus Anaxagoras zu betrachten und bloß in den beiden letzten Zeilen (Z. 41—43) Zusätze zu erkennen haben, wobei aber im Einzelnen unentschieden bleiben muß, in wie weit die gegenwärtige Fassung auf den Wortlaut bei Anaxagoras zurück gehen mag. Von diesen Gesichtspunkten geleitet stelle ich das Fragment her wie folgt:

Wenn die Plejaden aufgehen, beginnt der Mensch die Ernte; wenn sie untergehen, beginnt er mit dem Pflügen und Eggen. Die Plejaden bleiben 40 Tage und 40 Nächte verborgen, *und nur so lange.* Dann aber werden sie nachts sichtbar; und bisweilen werden sie bei Sonnenuntergang sichtbar; und bisweilen werden sie 2 oder 3 Stunden nach Untergang (sc. der Sonne) sichtbar. Sie werden aber erst nach der Gleiche [[die wir erwähnten]] sichtbar. Wenn aber die Sonne untergeht und die Nacht verhüllt wird, erscheinen sie in deutlicher Sichtbarkeit, während sie den ganzen Tag vom westlichen Horizonte verborgen gehalten werden. Wenn die Gleiche von Nacht und Tag vorüber ist, werden sie im Frühling in schwacher Sichtbarkeit erscheinen. Dann senken sie sich und sind in keiner Weise sichtbar; denn sie gehen gleichzeitig mit Sonnenuntergang unter, bevor die Nacht

zu vollkommener Finsternis gelangt ist. Sie werden aber nicht wieder sichtbar, bevor die Finsternis der Nacht, die verfinstert, eintritt, wegen eines kleinen Sternes, der zwischen sie und die Sehstrahlen tritt. Und deshalb werden sie nicht wieder sichtbar und kommen nicht zum Vorscheine in vielen Nächten von den 40 Nächten. *Es ist aber* unter den Sternen keiner dieser Art mit Ausnahme eines einzigen, welcher (Wächter der Gazelle) heißt.

Freilich bleibt auch jetzt noch an dem Fragmente vieles undeutlich. Der Hinweis auf die „Gleiche, die wir erwähnten", scheint nicht dem Galenos zu gehören, da vorher von einer bestimmten Gleiche überhaupt noch nicht die Rede war und bloß ganz allgemein erläutert wurde: verum ab aequinoctio vernali usque ad aeqiunoctium autumnale dies noctibus longiores existunt, et econtra ab aequinoctio autumnali ad aequinoctium usque vernale dies sunt breviores, noctes vero longiores. Er ist also entweder verständnislose Glosse oder aus Anaxagoras herüber genommen, was allerdings wenig für sich hat. Zwischen den einzelnen Sätzen können leich größere Lücken liegen, welche mit dazu beitragen, das Verständnis der seltsamen Ausführungen zu beeinträchtigen. Ein solches läßt sich um so schwerer gewinnen, als uns die Überlieferung des Textes keine Handhabe bietet, zu ermitteln, welcher Sternbildname bei Anaxagoras an Stelle des „Wächters der Gazelle" gestanden haben mag. Vielmehr sind wir dort angelangt, wo das mit den Methoden der Textkritik Gewonnene die Grundlage weiterer, sachliche Erläuterung anstrebender Untersuchungen zu bilden haben wird.

Wolfgang Schultz.

XIII.

Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe.

Von

Dr. Emanuel Loew,

Professor am k. k. Sophiengymnasium in Wien.

Die Annahme eines Wechselkampfes zwischen Parmenides und Heraklit, die meiner Abhandlung „Heraklit im Kampfe gegen den Logos“[1]) zugrunde liegt, erklären Nestle[2]) und Lortzing[3]) unter anderem schon deshalb für unhaltbar, weil beide Denker nur je eine Schrift geschrieben haben; da aber die heutzutage unbestrittene Bezugnahme des P. auf H. auch von mir zugestanden werde, so könne nicht umgekehrt auch H. auf P. Rücksicht nehmen.

Zunächst halte ich die Ansicht der Rezensenten, die Philosophen hätten sich im Altertum geradeso wie in unserer Zeit nur in Schriften bekämpft, für durchaus irrig. Denn die Denker jener Zeit hatten keinen Grund, ihre Anschauungen, von deren Wahrheit sie durchdrungen waren, nach Art moderner Berufsgelehrter als tiefstes Geheimnis selbst ihrer nächsten Umgebung solange vorzuenthalten, bis sie die große Öffentlichkeit mit einer sorgfältig ausgefeilten Schrift überraschen konnten. Im Gegenteil, das Verlangen jener Denker nach mündlichem Gedankenaustausch muß uns von vornherein als ganz natürlich erscheinen; überdies konnte nur ein Denker, der auf mündlichem Wege bei seinen Hörern das Verständnis für sein System gut vorbereitet hatte, erwarten, daß auch seine schriftlichen Darlegungen urteilsfähige Leser finden werden.

In unserem besonderen Falle sprechen für meine Annahme eine Reihe beweiskräftiger Gründe, die teils auf historischen und anderen

---

[1]) Programm des Sophiengymnasiums in Wien 1908.

[2]) Wochenschrift für klass. Philologie, 1909, Nr. 11 und 15.

[3]) Berliner philolog. Wochenschrift, 1910, Nr. 42 und 52.

Daten beruhen, teils aus den erhaltenen Überresten der Schriften beider Denker abgeleitet werden, endlich auch in der naturgemäßen Entwickelung der griechischen Philosophie eine meines Erachtens nicht unbedeutende Stütze finden.

Laert. Diogenes IX 1 und 23 verlegt die Blüte beider Denker in die 69. Ol., also zwischen 504 und 501. Und selbst wenn sich Apollodor, dem Diogenes in dieser Zeitangabe folgt[4]), von der Vorliebe für Synchronismus leiten ließ[5]), so steht doch die eine Tatsache est, daß beide Männer ein hohes Alter erreicht haben, daß sie also einige Jahrzehnte hindurch ganz gleichzeitig für die Verbreitung ihrer Anschauungen tätig waren. Die Schrift H.s kann schon mit Rücksicht auf die politischen Verhältnisse, die sie voraussetzt, nicht vor 478 abgefaßt worden sein[6]); später als 478 kann aber auch die Schrift des Parmenides nicht sein, „ja sie ist wohl eher etwas älter"[7]). Nun läßt sich auch aus den erhaltenen Überresten der Nachweis erbringen, daß beide Denker erst in hohen Jahren ihre Schriften verfaßt haben. Denn „Heraklit war gewiß innerlich fertig[8]) mit seinem System, als er den Griffel ansetzte", und „einige Gedanken (sc. im Lehrgedichte des Parmenides) tragen direkt den Stempel der Greisenhaftigkeit an sich"[9]). Da nun die an sich ganz unwahrscheinliche Annahme, daß sich P. erst in hohen Jahren der Philosophie zugewandt habe, auch von keinem unserer Berichterstatter behauptet wurde[10]), da ferner die obige Angabe des Diogenes, daß die Blüte beider Männer in die Jahre 504—501 fällt, zu all dem ganz vorzüglich stimmt, so kann meine Annahme, daß keiner von beiden die Schrift des anderen kannte, als er seine eigene abfaßte, doch nicht als „ganz undenkbar" hingestellt werden[11]), zumal Jakob Bernays Beziehungen Heraklits zu Unteritalien mit

---

[4]) Zeller, Die Philosophie d. Gr. IV., S. 566.

[5]) Diels, Rh. Mus. XXXI, 33 ff.

[6]) Zeller a. O. 568.

[7]) Ders. S. 670.

[8]) Diels, Heraklit v. Ephesus, 1. Aufl. S. VII.

[9]) W. Schultz, Studien zur antiken Kultur I, 230, wo diese Annahme mit zureichenden Gründen erörtert wird.

[10]) Zeller a. O. 511.

[11]) Vgl. insbesondere meinen Artikel „Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits", Archiv 1910.

Sicherheit nachgewiesen hat. Sagt doch auch Diels: „Jeder, der diese Sätze zum ersten Male hört, vergißt sie sein Leben lang nicht wieder ... Auch die Freunde H.s werden sie in treuem Herzen bewahrt .... haben, als sie in den Wirren dieser Zeit vor den Demokraten übers Meer flohen. .... Denn damals (d. i. 480 v. Chr.) machte in Velia Parmenides die ephesischen „Doppelköpfe" zum Gegenstand einer groben Polemik"[12].

Eine weitere Stütze findet meine Annahme, wenn wir die naturgemäße Entwickelung der griechischen Philosophie ins Auge fassen.

Durch Pythagoras, den nur rechnenden und messenden Philosophen, gelangte die Abstraktion zur vollsten Blüte. Und es war nur eine natürliche Folge, wenn ein ausschließlich den Abstraktionen zugewendetes System im Kopfe manches Denkers Zweifel zu wecken begann. Und diese Zweifler scharten sich um die Person des Xenophanes, der als der Begründer des Skeptizismus anzusehen ist. Der Autoritätsglaube, dem man sich seit Pythagoras besonders zu huldigen gewöhnt hatte (*αὐτὸς ἔφα*), wurde auf allen Gebieten bekämpft. Es begreift sich von selbst, wie sich als natürliche Folge des Skeptizismus gleichzeitig zwei entgegengesetzte Richtungen geltend machten, die eine, welche die Tradition unentwegt hochhielt, die andere, welche mit dem Traditionellen radikal brach. Scinditur incertum studia in contraria vulgus. So entwickelte sich aus dem Skeptizismus gleichzeitig der Superrationalismus als Hort des Bestehenden und der Supernaturalismus als Vorkämpfer des radikalen Umsturzes; Führer der Konservativen ist Parmenides, Führer der Radikalen Heraklit[13].

---

[12]) Heraklit S. VII.

[13]) Damit stimmt es überein, daß „die Eleaten die von den Pythagoreern begonnene Abstraktion von der sinnlichen Erscheinung auf die Spitze getrieben haben" (Zeller a. O. S. 157). — Die weitere Entwickelung ging dann so vor sich, daß diese von H. und P. aufgerollte Frage, ob der sinnlichen Wahrnehmung oder der begrifflichen Erkenntnis der Vorzug zu geben sei, nicht mehr verschwand, bis Anaxagoras, der Verstandeskraft von Verstandessubstanz trennte, zwischen den beiden Bereichen menschlicher Erkenntnis nüchtern vermittelnd zeigte, daß nur eine harmonische Verbindung von Natur- und Geisteswissenschaften zur wahren Erkenntnis führe. Daher das bekannte Urteil des Aristoteles (Met. 1, 4, 984 b), Anaxagoras erscheine wie nüchtern neben den früheren, die ohne Überlegung gesprochen hätten. Wäre es aber schon Heraklit gewesen, der „zum ersten Male ... die beiden Bereiche ...

Wenn unter solchen Umständen die Bezugnahme des Parmenides auf Heraklit heute allgemein angenommen wird, so bedarf es umgekehrt für die Bezugnahme Heraklits auf Parmenides meines Erachtens keines weiteren Beweises mehr. Denn wenn wir schon, um sehr vorsichtig zu sein, nicht mehr annehmen wollten, als daß die gleichzeitige Wirksamkeit dieser beiden Denker nur ein Menschenalter umfaßt hat, und wenn wir weiter bedenken, wie in den damaligen Zeiten „das ganze Hellenenvolk, nicht bloß die Jonier ... geistig und politisch in seinen Grundfesten erregt war" und wie „sich von Kleinasien bis nach Großgriechenland hinüber die ernsteren Männer zu Konventikeln zusammentaten" (Diels), so brauchen wir durchaus nicht an die Lebhaftigkeit eines Verkehres im modernen Sinne zu denken, um die von mir behaupteten geistigen Wechselbeziehungen zwischen Ephesus und Elea wahrscheinlich zu finden.

Wenn also meine Rezensenten behaupten, daß ich mit mir selbst in „offenbaren Widerspruch" gerate, indem ich zugebe, daß Parmenides den Heraklit bekämpfe und daneben „friedlich die neue Entdeckung stelle, daß Heraklit den Parmenides bekämpfe und also das System des Parmenides voraussetze", so kann ich wohl dem Gesagten zufolge den Spieß umkehren und sagen, daß meine Rezensenten sich widersprechen, wenn sie die Bezugnahme des Parmenides auf Heraklit zugeben, die Bezugnahme Heraklits auf Parmenides aber bestreiten.

Ein zweiter Vorwurf, den Lortzing gegen mich erhebt, ist der des Zirkelbeweises. Auf einem Zirkelbeweise beruhe nämlich meine Behauptung, daß Sextus den Text im 1. Ausspruche Heraklits absichtlich geändert habe, während Lortzing selbst die auffälligen Textänderungen auf eine „ganz gewöhnliche Flüchtigkeit im Zitieren" zurückführt.

Zunächst fragt es sich, ob Sextus überhaupt imstande war, mit Sicherheit zu erkennen, was sich H. unter dem *λόγος* gedacht hat, und wenn er es imstande war, ob er auch wirklich die Absicht hatte,

---

wie mit einem ungeheuren Bogen umwölbt" (Gomperz, Griech. Denker I, S. 52), dann wäre das obige Urteil des Aristoteles ebenso auffällig wie die sonstige Geringschätzung, mit der Aristoteles von H. spricht. — Daß sich übrigens aus dem Skeptizismus gleichzeitig Rationalismus und Naturalismus entwickele, entspricht bekanntlich der Theorie Kants.

den λόγος im Sinne H.s zu erfassen und zu erklären. Denn der λόγος war schon zur Zeit des Parmenides und des Heraklit zum Schlagworte geworden[14]), geradeso wie er es später bei den Stoikern, den Skeptikern, den Neuplatonikern war. Solche Schlagwörter ändern aber mit der Zeit und mit den Vertretern naturgemäß auch ihre Bedeutung. Der Name λόγος ist in dieser ganzen langen Periode derselbe geblieben, aber die Bedeutung dieses Namens ist immer wieder eine andere geworden. Für die spätere Zeit läßt sich gerade an dem Namen λόγος die Entwickelung seiner Bedeutung genau verfolgen und man sieht, wie in verschiedenen Zeitabschnitten mit demselben Namen ein ganz verschiedener Inhalt verbunden war[15]). Wenn nun die Skepsis den Namen λόγος mit einem bestimmten Inhalt ausgestattet hat, dann war für einen Skeptiker, ob dieser nun Sextus oder wie immer hieß, die Gefahr fast unvermeidlich, daß er, wenn er bei H. denselben Namen λόγος vorfand, mit demselben Namen auch denselben Inhalt verband, mit dem die Skepsis diesen Namen ausgestattet hat, und daß so der Inhalt, mit dem der Name λόγος um 200 nach Christi ausgestattet war, rückwärts auf den Namen des heraklitischen Logos um 500 v. Chr. übertragen wurde.

Die Berechtigung obiger Ausführungen wird jeder zugeben, der sich vor allem drei Tatsachen vor Augen hält: Erstens läßt sich eine tiefere Bedeutung des Wortes λόγος aus den erhaltenen Überresten H.s nicht nachweisen. „Fragt man, wie λόγος bei H. zu jenem höheren Sinne gelangen konnte, so scheint es mir sehr mißlich, dies zubeantworten“ sagt Steinthal[16]) mit Recht. Zweitens haben die Griechen bis zu Aristoteles von einer tieferen Bedeutung des heraklitischen λόγος nichts berichtet[17]). Drittens wenn wir nach dem „großen Gedanken“ forschen, den dieser λόγος geheimnisvoll in sich bergen soll, so zeigen schon die mannigfachen Übersetzungsversuche die

---

[14]) H. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. b. d. Gr. u. Röm. 90, I, 285: „Der λόγος war schon von Heraklit mit prinzipieller Bedeutung gestempelt“.

[15]) Max Heinze, Die Lehre vom Logos; An. Aall, Geschichte der Logosidee.

[16]) A. O. S. 174.

[17]) In Epicharm (2 Diels), Ps. Hippokr. c. 5 und Theophrast phys. opin. fr. 1 glaubt Lortzing allerdings, Spuren entdeckt zu haben, „die auf das Vorkommen des Wortes λόγος (im philosophischen Sinn oder wenigstens (!) der diesem Worte zugrunde liegenden Vorstellung bei dem Ephesier hinweisen“. Vgl. dagegen die Ausführungen am Schlusse dieser Abhandlung, S. 367—369.

tiefgreifende Verschiedenheit in der Auffassung desselben wie: Vernunft, bewußte Intelligenz, das objektive, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst, vernehmliche Rede, die die Einheit aller Gegensätze verkündet, objektives Naturgesetz von der Einheit der Gegenstäze, weltregierende Weisheit, Grundgesetz, Weltsystem[18]) u. a." Und selbst wenn wir für den *λόγος* im 1. Ausspruche zu einer einheitlichen Auffassung gelangen könnten, zwischen dem *λόγος* des 1. Fragments und dem *λίγος* des 2. Fragments „klafft ein schroffer Widerspruch, zu dessen Aufklärung wir allein auf Vermutungen und Schlüsse angewiesen sind"[19]). Die völlige Hilfslosigkeit, auf dem bisherigen Wege zu einer befriedigenden Lösung des Logosrätsels zu gelangen, wird aber durch nichts so offen dargetan, als durch Versuche, den Namen *λόγος* in jedem einzelnen Bruchstücke verschiedenartig zu deuten. Denn eine solche Annahme ist an und für sich unwahrscheinlich, zumal bei H., der rühmend von sich sagt, daß er Ungelachtes, Ungesalbtes und Ungeschminktes rede[20]); gegen einen solchen Proteus-Logos hätten ferner wohl Plato und Aristoteles Stellung genommen. Gerade im Theätet setzt Plato auseinander, daß der Name *λόγος* eine dreifache Auslegung gestatte, und zwar 1. *τὸ τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων* (206 C); 2. *τὸ ἐρωτηθέντα τί ἕκαστον δυνατὸν εἶναι τὴν ἀπόκρισιν διὰ τῶν στοιχείων ἀποδοῦναι τῷ ἐρομένῳ* (207 A) und 3. *τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν* (208 C). Nach Plato kann also durch den Logos 1. ein Abbild des Gedankens mittels der Sprache, 2. der Weg durch die Elemente zum Ganzen und 3. die Angabe des Unterschiedes zum Ausdruck gebracht werden. Insofern der Name *λόγος* diese dreifache Auslegung zuläßt, geht er immer auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück, ratio Berechnung bzw. zugleich der Ausdruck für das, was ich mit berechnendem Verstande gewinne[21]), und läßt sich so ganz

---

[18]) Genaue Literaturangaben in meiner Programmabhandlung, wozu zu ergänzen ist Steinthal a. a. O I, 174.

[19]) Gilbert, Neue Jahrb. 1909, S. 176—178. — Auf diesen Widerspruch habe ich gleichfalls in meinem Programm aufmerksam gemacht (S. 10, 11).

[20]) Frg. 92; dazu meinen Artikel im Archiv f. Gesch. d. Phil., 1910.

[21]) A. Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, Jahrb. f. kl. Phil. XXV (1899) S. 554: „*λόγος* scheint sowohl die mit dem Sein zusammenfallende Wahrheit des Denkens als auch die Sprache und ihre bezeichnende Kraft zu bedeuten".

ungezwungen aus der Bedeutung ableiten, die meines Erachtens dem heraklitischen *λόγος* innewohnt. Und da Plato ausdrücklich sagt, daß der Name *λόγος* nur in einer der obgenannten drei Arten aufgefaßt werden kann (*ἴσως γὰρ οὐ τοῦτό τις αὐτὸν* (sc. *τὸν λόγον*) *ὁριεῖται, ἀλλὰ τὸ λοιπὸν εἶδος τῶν τριῶν* usw. ·208 C), so ist meines Erachtens damit bewiesen, daß Plato von einem heraklitischen *λόγος* in einem „höheren" Sinne nichts gewußt hat.

Zu demselben Schlusse gelangen wir bei Aristoteles. Dieser bespricht an der bekannten Stelle Rhet. III 5 die fünf Punkte, in denen sich die Sprachrichtigkeit (*τὸ ἑλληνίζειν*) äußere; zu diesen Punkten gehört die richtige Wahl des Ausdrucks (*τὸ τοῖς ἰδίοις ὀνόμασι λέγειν*) sowie die Vermeidung doppelsinniger Ausdrücke (*μὴ ἀμφιβόλοις* sc. *ὀνόμασι λέγειν*). Ferner fordert Aristoteles, daß sich das Geschriebene leicht vorlesen und vortragen lasse, was nur bei klarer Interpunktion möglich sei; dies sei aber bei Heraklit nicht der Fall. *τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ „τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται" — ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεί, πρὸς ποτέρῳ δεῖ διαστίξαι.*

Es ist also ganz unwahrscheinlich, daß Aristoteles an dem „höheren" Sinne des Wortes *λόγος*, wenn er von einem solchen gewußt hätte, ganz stillschweigend vorbeigegangen wäre, während er über die Stellung des *ἀεί* so weitschweifig spricht. Erwägt man ferner, daß Plato und Aristoteles ausdrücklich berichten, Anaxagoras habe zuerst den Geist oder die denkende Kraft in der Natur gelehrt, Anaxagoras erscheine wie nüchtern neben den früheren, die ohne Überlegung gesprochen hätten, so wird man sich nicht wundern, wenn auch Lortzing zugibt, daß man das absolute Schweigen des Plato und Aristoteles über einen besonderen Logos bei Heraklit „auffällig finden mag." Aber leichten Herzens setzt sich Lortzing über diese Bedenken hinweg[22]), da doch Sextus in eingehender Weise über

---

[22]) Unter den oben dargelegten Verhältnissen darf das Schweigen des Plato und Aristoteles z. B. über ethische Aussprüche Demokrits u. ä. nicht zum Vergleiche herangezogen werden. Denn gerade im Theätet, welcher der Darlegung der Heraklitischen Lehre gewidmet ist, sagt Plato ganz bestimmt, daß der *λόγος* nur in einer der drei von ihm genannten Arten angewendet werde; folglich kennt er keinen *λόγος* im „höheren Sinne". Und da auch

die Logoslehre Heraklits berichtet und adv. Math. VII 126 ausdrücklich sagt, Heraklit erkläre, der Mensch könne sowohl auf dem Wege des λόγος, als auch auf dem Wege der αἴσθησις zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen; allein der λόγος sei höher zu stellen als die αἴσθησις. Diese Auffassung des Sextus von den Grundlehren Heraklits ist nach zwei Richtungen hin äußerst bedenklich.

Erstens galt Heraklit im früheren Altertum bis zur Zeit des Aristoteles übereinstimmend als Physiker und Empiriker; als solchen bezeichnet ihn insbesondere sein Zeitgenosse und Antipode Parmenides[23]) ferner die „über Einzelheiten aller Art mit dem unverkennbaren Streben nach empirischer Vollständigkeit sich verbreitende"[24]) pseudohippokratische Schrift περὶ διαίτης, Plato (Soph. p. 242. Theät. 179 E τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον ὅσοι προσποιοῦνται ἔμπειροι εἶναι u. ö.), endlich Aristoteles Metaph. I 3. Unter solchen Umständen möchte man O. Gilbert zustimmen, der sagt: „Für die Jonier ist die Erscheinungswelt selbst Ausgangspunkt und Ziel alles Forschens und Deutens ....., für die Eleaten dagegen tritt die Wirklichkeitswelt, wie sie die Sinne wiederspiegeln, weit zurück gegen die .... begriffliche Erkenntnis" (Rh. M. N. F. 64, 1909 S. 201).

Indes könnte man mit Recht dagegen einwenden, die Eigentümlichkeit von Heraklits Sprache und Stil hätten schon im Altertum eine große Verschiedenheit in der Auffassung der Grundlehren dieses Denkers zur Folge gehabt; wenn demnach Sextus seine Auffassung zu begründen vermöge, so müsse man dieselbe auch gelten lassen.

An drei Aussprüchen Heraklits sucht Sextus seine Auffassung zu begründen, und zwar an 107, 1 und 2. Durch Fragment 107 soll nachgewiesen werden, daß H. die αἴσθησις verwerfe, durch Frg. 1 u. 2,

---

Aristoteles den Anfang des Heraklitwerkes zitiert, ohne über die höhere Bedeutung des λόγος auch nur ein Wort zu verlieren, so muß schon mit Heinze „das absolute Schweigen des Plato und Aristoteles über diese Lehre bei Heraklit und die bestimmte Aussage ihrerseits, daß Anaxagoras zuerst den Geist oder die denkende Kraft gelehrt habe" S. 35, 36) entschieden auffällig erscheinen. Nur darf man nicht mit Heinze weiter schließen, daß Plato für den νοῦς des Anaxagoras „mehr eingenommen sei" (denn das hätte doch Plato ohne weiteres sagen können) oder daß es von Aristoteles „geradezu lächerlich sei, daß der große Gedanke des heraklitischen λόγος bei ihm nirgends erwähnt sei" (a. O. S. 70).

[23]) Besonders I, 35 und ö.

[24]) Zeller a. a. O. S. 633.

daß der *λόγος* im Mittelpunkte der Spekulation des Ephesiers stehe.

In dreifacher Richtung erregt dieser ganze Exkurs VII 126—134 unsere Bedenken und zwar: 1. in formaler Hinsicht; 2. in Hinsicht auf die Interpretation und 3. was damit eng zusammenhängt, in textkritischer Beziehung.

Was zunächst die formale Seite betrifft, so steht fest, daß H. Sinneswahrnehmung von begrifflicher Erkenntnis scharf geschieden hat und daß sich in der ganzen Schrift zahlreiche diesbezügliche Aussprüche fanden. Aber man möchte es, zumal bei H.s bekannter Vorliebe für Paradoxa, von vornherein als wahrscheinlich bezeichnen — und aus den erhaltenen Aussprüchen läßt sich noch der Nachweis dafür erbringen — daß dieser Gegensatz in den einzelnen Aussprüchen zu einem Ganzen vereinigt war, nicht aber daß in einem Ausspruche nur von der *αἴσθησις*, in anderen wieder gesondert nur vom *λόγος* die Rede war. Insbesondere würde man wohl erwarten, daß H. im ersten Ausspruche, der nach der übereinstimmenden Aussage des Aristoteles und des Sextus den Anfang der ganzen Schrift gebildet hat und in dem er sein philosophisches Glaubensbekenntnis geradezu programmatisch ablegt, diesen Gegensatz zum Ausdruck gebracht hat.

Fassen wir weiters die Interpretation des Sextus ins Auge, so fällt sogleich auf, daß er zum Beweise dafür, daß H. die Sinneswahrnehmung als unzuverlässig bezeichne, aus der ganzen Schrift, die jedenfalls zur Zeit des Sextus noch vollständig erhalten war, keinen beweiskräftigeren Ausspruch aufzubringen vermochte als **κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.**

Hier entsteht zunächst die Frage, was man unter **βάρβαροι ψυχαί** zu verstehen habe.

Nach H. ist alles den Gesetzen der Natur unterworfen und somit ist auch die Sprache als die natürliche Vermittlerin unserer Gedanken eine Schöpfung der Natur. Diese „Natursprache" H.s weist zwei charakteristische Merkmale auf: 1. gebraucht H. jedes Wort nur in seiner natürlichen d. h. ursprünglichen Bedeutung und 2. H.s Lehre von der Einheit der Gegensätze entspricht seine Vorliebe für Paradoxa. Da nun **βάρβαρος** ursprünglich bedeutet: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe (Zeller a. O. 652), so kann die Übersetzung dieses Ausspruches wohl nur lauten: „Unnütze Zeugen für Menschen sind Augen und Ohren derer, deren Seelen

die „Natursprache“ nicht verstehen.“ Wenn aber H. sagt, daß nur Augen und Ohren von Barbarenseelen schlechte Zeugen sind, so sagt er doch damit zugleich, daß Augen und Ohren natürlich redender Seelen vollgültige Zeugen sind. Auf die Hilfe seiner Sinne kann der Mensch, eine Schöpfung der Natur, unmöglich verzichten, wenn auch Barbarenseelen von diesen Gaben der Natur keinen richtigen Gebrauch machen können.

Die Tatsache nun, daß der zitierte Ausspruch zum mindesten nicht geeignet ist, uns von Heraklits angeblicher Geringschätzung der *αἴσθησις* zu überzeugen, daß aber Sextus keinen anderen heraklitischen Ausspruch zum Beweise für seine eigene Auffassung anzuführen vermag, muß uns in derjenigen Ansicht bestärken, die wir aus Parmenides gewonnen haben, daß nämlich H. die *αἴσθησις* für weit wichtiger hält als den *λόγος* —

Indes sehen wir zu, wie Sextus den Beweis führt, daß der *λόγος* den Mittelpunkt in der Gedankenwelt Heraklits bilde.

Adv. math. VII 111 berichtet Sextus von dem *λόγος* des Parmenides *τὸν . . . λόγον κανόνα τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἀναγορεύσας . . .* und VII 131 sagt er ganz ähnlich von Heraklit: *τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον . . . κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος* — Nach Sextus' Darlegung wäre also für Heraklit ebenso wie für Parmenides die *ἀλήθεια* das oberste Ziel gewesen, was entschieden unrichtig ist.

Im Lehrgedichte des Parmenides spielen allerdings die *ἀλήθεια* und das *ἀληθές* eine hervorragende Rolle, so I 28—30: *χρεὼν δέ σε . . . πυθέσθαι . . . βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής;* 8, 17: *τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι;* 8, 50: *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης.* —

Das oberste Ziel also, dem der Vertreter des *ἐὸν ἀεί* zustrebt, ist wirklich, wie Sextus sagt, die *ἀλήθεια*; von dieser seien, so meint P., die *δόξαι βροτῶν* weit entfernt. — Und in der Tat anerkennt Heraklit weder den *λόγος* noch die *ἀλήθεια*. An dem *λόγος* übt H. nur negative Kritik: Für den Logos gewinnen Menschen kein Verständnis (Frg. 1), nach dem Logos gleichen sie Unerfahrenen (Frg. 1), nach dem Logos gelangt man nur zur Kombination (4a), einem hohlen Menschen imponiert jeder Logos (87). An die Stelle der *ἀλήθεια* aber setzt H. das *σοφόν*, die *σοφίη*. — Dieses *σοφόν* ist nach ihm das Erkennen des Wesentlichen,

das Wesentliche wieder ist das natürliche Werden, die φύσις. So besonders Fragment 41: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. — Das Weise ist also das Erkennen. Im Gegensatz dazu ist das verstandesmäßige Berechnen λέγειν sowie die Berechnung λόγος wertlos; daher nennt er das Weise etwas von allen Berechnungen Gesondertes σοφόν ἐστι πάντων (sc. τῶν λόγων) κεχωρισμένον (Fragment 108) und das eine Weise allein will nicht berechnet werden ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει (Frg. 32). — In einer jeden Zweifel ausschließenden Weise beweist dies Fragment 112: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

Hier finden wir die bedeutsamsten Termini aus der Sprache des Rationalismus (ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν vgl. Parmenides λόγος ... ἀμφὶς ἀληθείης (8, 50) und χρὴ τὸ λέγειν ... (6, 1); dagegen Heraklit Fragment 73: οὐ δεῖ ποιεῖν καὶ λέγειν) und aus der Sprache des Empirismus (φρονεῖν, σοφίη) zu einem echt heraklitischen Paradoxen vereinigt: „Das natürliche Verstehen ist die größte Fähigkeit und es ist auch eine Weisheit, Wahres auf rationalistischem Wege zu finden, — wenn man dabei von der Beobachtung der Natur ausgeht, auf sie hinhörend“. Also die mit berechnendem Verstande ermittelten Denkgesetze haben auch einen Wert, aber eben nur dann, wenn sie von den Naturgesetzen ausgehen. Die Hauptsache ist und bleibt das φρονεῖν, das von Natur aus allen gemeinsam ist (Frg. 113) und das zum γνῶναι befähigt; das ἐπίστασθαι τὴν γνώμην aber ist identisch mit dem σοφόν — für Parmenides ist also das oberste Ziel der λόγος ἀμφὶς ἀληθείης, für H. ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι τὴν γνώμην[25]). Und diese beiden obersten Ziele, die ἀλήθεια des Parmenides und die σοφίη des H. ergeben sich als notwendige letzte Folge aus ihrem System. Denn wer starr an seinem ἐὸν ἀεί festhält, muß auf dem Wege des λόγος, des berechnenden Verstandes, zur Überzeugung gelangen, daß er im Besitze der ἀλήθεια sei. Wer hingegen lehrt πάντα γίνεται καὶ οὐδὲν μένει, der strebt διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν (Frg. 1) dem γνῶναι zu. Und das σοφόν ist nach H. nichts anderes als die Fähigkeit, zur Erkenntnis zu gelangen. Daß sich aber H. wirk-

---

[25]) Diels, Vors. II[1] zu S. 67 sagt, daß σοφόν bei Heraklit technische Bedeutung hat. Das ist ganz richtig; aber die analoge technische Bedeutung hat das ἀληθές bei Parmenides.

lich einbildete, „auf der Weisheit Höhen zu thronen“ *σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν*, lehrt Empedokles IV 8.

Daraus geht wohl zur Genüge hervor, daß zwar der *λόγος* im Sinne des Parmenides als *κανὼν τῆς ἀληθείας* bezeichnet werden kann, wie dies Sextus tut, daß aber des Sextus Interpretation, der *λόγος* Heraklits sei auch nach diesem Empiriker ein *κριτήριον ἀληθείας*, nichts weniger als heraklitisch ist.

Diese bedeutsamen Bedenken aber, die sich aus der historischen Entwicklung der Bedeutung des *λόγος* in verschiedenen Zeitperioden einerseits, aus der Verschiedenheit der obersten Ziele *ἀλήθεια — σοφίη* andererseits ergeben haben, erfahren eine mächtige Steigerung, wenn wir das ganz willkürliche Verfahren der Sextus bei der Wiedergabe des ersten Ausspruches Heraklits in Betracht ziehen. Die folgende Nebeneinanderstellung zeigt, wie weit sich der vervollständigte Ausspruch Heraklits von dem entfernt, was Sextus als heraklitisch anführt:

Sextus (Imm. Bekker):	Vervollständigter Text:
— λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῖσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.	*τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος*[26]) *ἀεὶ ἀξύνετοι* . . . .
γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι, ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων	*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὶν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοίτων*

ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει, ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ἴκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται —

Wer in der Wiedergabe gerade des ersten Ausspruches Heraklits, in dem dieser Denker geradezu sein philosophisches Programm entwirft, so ändert und wegläßt, daß der ursprüngliche Text wohl kaum mehr hergestellt worden wäre, wenn uns nicht Parallelzeugen zu Hilfe gekommen wären, der will nicht den wahren Sinn des Ausspruches erklären, sondern ebenso gewalttätig, wie Sextus den Wortlaut geändert hat, wollte er auch den ursprünglichen Sinn ändern. Und so müssen wir denn bei der Interpretation dieses Heraklitspruches von der Autorität des Sextus ganz absehen, ja wir müssen vielmehr in-

---

[26]) Zur Begründung dieser Lesart statt *τοῦδ' ἐόντος* vgl. mein Programm S. 13—15 und Gilbert in der Rezension dieser Abhandlung Archiv f. Gesch. d. Phil. 1910, S. 414.

direkt aus der Tatsache, daß Sextus, um den heraklitischen Logos in seinen **κοινὸς λόγος καὶ θεῖος** umzudeuten, zu solch gewalttätigen Mitteln greifen mußte, den Schluß ziehen, daß der Name **λόγος** bei H. einen ganz anderen Sinn hat, als Sextus sieben Jahrhunderte später wollte, daß also bei H. von einem **λόγος** in einem übertragenen Sinne niemals die Rede war.

Den Unterschied zwischen meiner Auffassung vom heraklitischen Logos gegenüber der Auffassung, die Sextus hineingedeutet hat, einerseits und der Auffassung von Diels anderseits, bringt die Nebeneinanderstellung der nachfolgenden Übersetzungen zum Ausdruck:

Sextus:	Diels:	Für die Berechnung[27])
Diesen Logos, welcher ewig ist, verstehen Menschen nicht, weder ehe sie denselben vernahmen, noch nachdem sie ihn einmal vernommen haben; denn des nach diesem Logos Geschehenden unkundig, erscheinen sie versuchend solche Worte und Werke, usw.	Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen, noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort und doch geberden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend	des (ewig) Seienden gewinnen Menschen (ewig) kein Verständnis, weder ehe sie dieselbe vernommen, noch sobald sie dieselbe vernommen hahaben; denn da alles wird, gleichen sie nach dieser Berechnung. Unerfahrenen, wenn sie Erfahrung gewinnen an solchen Worten und Werken, wie ich sie auseinandersetze, ein jegliches nach seinem natürlichen Werden auseinandernehmend (= zergliedernd)

und deutend, wie sich's damit verhält. Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe tun.

[27]) Ich gebe ohne weiteres zu, daß ich in meiner Programmabhandlung **λόγος** nicht als logischen Terminus „abstrakter Begriff", sondern als philosophischen Terminus „Berechnung" hätte auffassen sollen. Aber gar so weit

Wir sehen hier deutlich, wie der Skeptiker bei seinen Textänderungen zu Werke gegangen ist. Vor *λόγου* läßt er *τοῦ* weg und wandelt gleichzeitig das dem *λόγου* folgende *τοῦ* in *τοῦδε*. Im vorhergehenden hat nämlich Sextus seinen *κοινὸς λόγος καὶ θεῖος* mit großer Ausführlichkeit besprochen. Indem er sich nun für diesen seinen *λόγος* auf die Autorität H.s berufen will, ändert er die ursprüngliche Fassung *τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος . . .* in *λόγου τοῦδε*, um so auf den eben von ihm selbst erörterten *λόγος* hinzuweisen, und verquickt so mit großem Raffinement den Logos der Skepsis mit dem Logos H.s. Das *ἀεί* hinter *ἐόντος* mußte parallel mit dem *πάντων* hinter *γινομένων* fallen, schon um jede Spur sorgfältig zu verwischen, die an den Gegensatz vom *ἐὸν ἀεί* des Parmenides und *πάντα γίνεται* des Heraklit hätte erinnern können. Aber *πάντων* hinter *γινομένων* wegzulassen, war auch aus einem anderen Grunde notwendig. Mit dem Wegfall des *πάντων* fällt auch der absolute Genetiv *γινομένων πάντων*, und es ergibt sich, um überhaupt aus den folgenden Worten einen Sinn zu gewinnen, die Notwendigkeit, *γινομένων* unmittelbar mit *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* zu verbinden und zwar als gen. rel. zu dem wieder gewaltsam aus *ἀπείροισι* veränderten *ἄπειροι* —

Was nun die Bedeutung des Namens *λόγος* bei H. betrifft, so ergibt sich, wenn meine Annahme von der „Natursprache" H.s richtig ist, dem Etymon des Wortes entsprechend *λόγος* = Berechnung.

---

ist „Berechnung" vom „abstrakten Begriff" nicht entfernt. Vom entwickelungsgeschichtlichen Standpunkt aus ist es begreiflich, wie sich aus der philosophischen „Berechnung" der logische „abstrakte Begriff" entwickelt hat. Und so läßt sich auch hier eine naturgemäße Entwickelung der Bedeutung des Wortes *λόγος* konstatieren: In der vorsokratischen Periode ist *λόγος* seit Parmenides und Heraklit philosophischer Terminus „abstrakte Berechnung", in der sokratischen Periode wird er logischer Terminus „abstrakter Begriff" und erst in der nacharistotelischen Periode von den Stoikern wird der *λόγος* mit einem höheren Sinn ausgestattet, wird zur „immanenten Weltvernunft" und macht dann, namentlich seitdem sich die Religionsphilosophie seiner bemächtigt hat, noch mannigfaltige Wandlungen durch.

Auch die Termini *ἄπειροι* und *πειρώμενοι* hätte ich dem System des Empirikers entsprechend, schärfer zum Ausdruck bringen sollen, wie dies in der obigen Übersetzung geschieht. Doch das sind Einzelheiten, die an dem Wesen meiner Auffassung nichts ändern. Wenigstens hat dies Gilbert nicht gehindert, meine Auffassung für Fragment 1 in gewisser Weise wohl als haltbar zu bezeichnen, während Lortzing gerade an Fragment 1 meine „Konfusion" in der ganzen Frage nachweist.

Die gleiche Bedeutung habe ich schon in meinem Programmaufsatz ermittelt. Ich habe nämlich dort darauf hingewiesen, daß das Wort *λόγος*, das hier zweimal vorkommt, im Verhältnis der Antithese zu den weiter unten folgenden *ἔπεα* steht. Da aber *ἔπεα*, wie aus der Stelle selbst hervorgeht, Bezeichnungen für *ἔργα* in der Natur sind auf Grund der Sinneswahrnehmungen (*διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν* ein jedes zergliedernd nach seinem natürlichen Werden!), so ist der *λόγος* der Ausdruck für unsere Gedanken auf Grund innerer Berechnung. Einen weiteren Beleg für diese Auffassung glaube ich heute auch durch eine Stelle aus dem Lehrgedichte des Parmenides beibringen zu können, wo gleichfalls *λόγος* und *ἔπεα* entgegengesetzt sind.

Das Lehrgedicht des P. zerfällt bekanntlich in zwei Teile, in deren ersterem P. das darlegt, was ihm als *ἀλήθεια* erscheint, während er im zweiten Teil von den *δόξαι βροτῶν* berichtet. Der Hauptgedanke des ersten Teiles kommt in den Worten I 36 *κρῖναι δὲ λόγῳ πυλύδηριν ἔλεγχον* zum Ausdrucke. Dieser Teil schließt mit den Worten 8,50—52:

ἐν τῷ σοι παΰω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Damit beschließe ich den *πιστὸς λόγος* ... *ἀμφὶς ἀληθείης*; von jetzt ab, wo ich die Wahngedanken der Sterblichen, d. i. die Lehren Heraklits berichte, vernimmst du *κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν* — *ἐμά* heißen die nun folgenden *ἔπεα*, nur insofern Parmenides Referent ist; in der Tat sind es die *ἔπεα* Heraklits; denn das sind die *δόξαι βροτῶν* — In den obigen Versen fällt schon der Unterschied in Hinsicht auf das Metrum auf:

–́ – | –́ – | –́   – | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑
–́ ⏑⏑ | –́ – | –́ ‖ – | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | – ×
–́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́   ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ⏑⏑ | –́ ×

Die zahlreichen Spondeen im ersten Teile malen den erhabenen Ernst des *λόγος*, die reinen Daktylen im zweiten Teile das geschwätzig Schnelle der *ἔπεα*.

Scharf ist der Gegensatz zum Ausdruck gebracht: *πιστὸς μὲν ὁ λ'γος, τὰ δ' ἔπεα ἀπατηλά* —

Umgekehrt heißt es bei H.: „Für den *λόγος* haben Menschen kein Verständnis; dem *λόγος* zufolge gleichen sie Unerfahrenen; Erfahrung gewinnen können sie nur an den *ἔπεα* ..., wie ich (*ἐγώ!*) sie auseinandersetze.“ Und daß tatsächlich ein solcher Unterschied zwischen

ἔπεα (*εἰπεῖν*) und *λόγος* (*λέγειν*) gemacht wurde, bezeugen zunächst zwei weitere Fragmente Heraklits, nämlich Fragment 19:

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν

und Fragment 73:

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

Wer alles nur *ὥσπερ καθεύδων* = als ob er keine Sinneswerkzeuge hätte, *ποιεῖ καὶ λέγει* = dichtet und berechnet d. i. rationalistisch zum Ausdruck bringt, der ist unfähig *ἀκοῦσαι* = mit seinen Sinnen wahrzunehmen *καὶ εἰπεῖν* = das Wahrgenommene zum konkreten Ausdruck zu bringen. Zu einem Ganzen verbunden lauten die beiden Fragmente: *οἱ ποιοῦντες καὶ λέγοντες οὐκ ἀκοῦσαι ἐπίστανται οὐδ' εἰπεῖν.*

Denselben Sprachgebrauch scheint auch Empedokles noch zu bezeugen, der IV 6 ausdrücklich davor warnt, *ὁσίης πλέον εἰπεῖν θάρσει* „mehr als fromm ist, mit Dreistigkeit auszusprechen", während es bei ihm 17, 26 heißt: *σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν* mit wohl beabsichtigter, nicht zu verkennender Anlehnung an des Parmenides obgenannte Worte 8, 52:

κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. —

Sowie Parmenides die *ἔπεα ἀπατηλά*, den *λόγος* hingegen *πιστός* nennt, so warnt auch Empedokles vor dem *ὁσίης πλέον εἰπεῖν θάρσει*, was offenbar die angeht, die sich einbilden *σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν* (4, 8), nennt dagegen den *λόγος* des Parmenides *οὐκ ἀπατηλός*. —

Der vervollständigte ursprüngliche Text enthält aber noch weitere Beweisgründe für meine Auffassung.

Da ist zunächst die signifikante Stellung des *γινομένων* zu beachten. Diese Stellung des Partizips weist zweifellos darauf hin, daß auf dem *γινομένων γὰρ πάντων* der Nachdruck liegt, was nur dann Sinn hat, wenn es zu dem vorausgehenden *ἐὸν ἀεί* im Gegensatz steht. Für den Logos des *ἐὸν ἀεί* gewinnen Menschen kein Verständnis; *γινομένων γὰρ πάντων* denn da alles wird, also ein ewig Seiendes nicht ist usw. Diesen Gegensatz finden wir bekanntlich im Kratylus und Theätet wiederholt: *πάντα γίνεται καὶ οὐδὲν μένει, ἰέναι τεπάντα καὶ μένειν οὐδέν* (Krat. 401 D); *γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ'*

οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται (Theät. 152 D) τὸ μή τι εἶναι ἀλλὰ γίγνεσθαι ἀεί (157 D) u. ö.[28]).

Betrachten wir ferner die sich an γινομένων γὰρ πάντων anschließenden Worte κατὰ τὸν λόγον τόνδε. — Nach des Sextus Absicht sollte das κατὰ τὸν λόγον τόνδε ebenso wie das einleitende λόγου τοῦδε auf den von Sextus im Vorausgehenden erörterten κοινὸς λόγος καὶ θεῖος bezogen werden. Tatsächlich aber weisen, wie Gilbert sagt, die Worte κατὰ τὸν λόγον τόνδε auf die einleitenden Worte Heraklits τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ἀεί zurück und deshalb hat das τόνδε hier Sinn, nicht aber in den ersten Worten.

Es fragt sich weiter, ob die in Rede stehenden Worte, wie dies nach Sextus bisher noch immer geschieht, mit den unmittelbar vorausgehenden oder mit den unmittelbar folgenden zu verbinden sind, ob wir also zu verbinden haben γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε oder, wie ich annehme, κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι. Und tatsächlich spricht gar vieles für meine Annahme. Von vornherein wäre man in diesem an Antithesen so reichen Ausspruche geneigt anzunehmen, daß κατὰ τὸν λόγον τόνδε im Gegensatz stehe zu dem weiter unten folgenden κατὰ φύσιν. — Das ergibt sich schon aus der Grundbedeutung von λόγος und φύσις — λόγος heißt ursprünglich „Berechnung", φύσις „das natürliche Werden". Da nun πάντα γίγνεται κατὰ φύσιν, so zergliedert der Empiriker alles διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν und sammelt so seine Erfahrungen πειρᾶται κατὰ φύσιν. — Dagegen ist ein Gedanke, wie πάντα γίνεται κατὰ λόγον, im Sinne des Empirikers ganz unmöglich. κατὰ μὲν λόγον πάντα ἔστιν, γίγνεται δὲ πάντα κατὰ φύσιν, so muß der Gegensatz in den Anschauungen des Rationalisten Parmenides und des Empirikers Heraklit lauten. So erklärt es sich meines Erachtens ganz ungezwungen, warum der Rationalist die Empiriker ἄκριτα φῦλα „Werdewesen ohne Urteilsfähigkeit" (Parmenides 6, 7) nennt, während umgekehrt der Empiriker ausruft: βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ (Frg. 87) „Einem hohlen Menschen pflegt jede Berechnung zu imponieren". Es ist daher auch durchaus kein Zufall, wenn sich weder in den erhaltenen Heraklitfragmenten noch sonst in der griechischen Literatur

[28]) Diese Beispiele zeigen bestimmt und deutlich, daß Heraklit wiederholt das ἐὸν ἀεί seinem πάντα γίνεται gegenübergestellt hat. Daß er dies gerade im Anfange seines Werkes getan habe, sollte man von vornherein annehmen.

eine beweiskräftige Stelle für die Verbindung *γίγνεσθαι κατὰ λόγον* nachweisen läßt, während bei Plato und Aristoteles im Sinne Heraklits wiederholt die Verbindung *γίγνεσθαι κατὰ φύσιν* vorkommt.

Andererseits ist die Verbindung *κατὰ τὸν λόγον ἀπείροισι ἐοίκασιν* durchaus im Sinne des Empirikers. Wer alles nur mit berechnendem Verstande deutet, sammelt keine Erfahrung auf Grund der Naturbeobachtung durch Sinneswahrnehmung, ist also *κατὰ τὸν λόγον ἄπειρος* d. h. der Rationalist besitzt kein empirisches Wissen. Da nun das Lernen auf rationalistischem Wege bei H. *μανθάνειν* heißt[29]), so erklärt sich der vielumstrittene Satz Heraklits (Fgr. 40).

πολυμαθίη νόον οὐδιδάσκει

sehr leicht:,, (Rationalistische) Viellernerei belehrt nicht den (Natur)-Verstand", wozu der Gegensatz nur lauten kann:

πολυπειρίη νόον διδάσκει. —

Wir begreifen, daß Parmenides, der Antipode Heraklits, genau das Gegenteil behauptet (I 34): *μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα* usw. .....

..... *κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον* ,,Nicht soll dich die vielerfahrene Gewohnheit nach diesem Wege zu zwingen, walten zu lassen deine mannigfachen Sinneswerkzeuge ..... mit Berechnung vielmehr beurteile die vielumstrittene Prüfung.

Heraklit nennt die Rationalisten *κατὰ τὸν λόγον ἄπειροι*, Parmenides umgekehrt die Empiriker *κατὰ τὴν πολύπειρον ὁδὸν ἄκριτα φῦλα.* —

Was nun das 2. Fragment betrifft, so ist es hinsichtlich der Interpretationskunst und Textesänderung insofern noch interessanter, als wir dabei eine Konsequenz im Verfahren des Sextus beobachten können.

Nachdem Sextus mit großer Ausführlichkeit im Sinne der Skepsis den *λόγος* Heraklits umgedeutet hat, versichert er (§ 133) noch, daß H. dadurch ausdrücklich (*ῥητῶς*) darlege, daß wir nur zufolge der Teilnahme an dem *θεῖος λόγος* alles tun und denken, und fährt dann fort: *ὀλίγα προσδιελθὼν ἐπιφέρει* (sc. *Ἡράκλειτος*) *,,διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ ⟨τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός⟩· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν".*

---

[29]) Vgl. meinen Artikel im Archiv 1910.

In meinem Aufsatze „Heraklit im Kampfe gegen den Logos“ habe ich nachzuweisen versucht, daß die wenigen Worte, die Sextus unterdrückt, die des Fragments 113 sind: **ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.** Daß S. diese „wenigen Worte“ nicht anführt, die H. „noch dazu berichtet“, Worte, die doch, wie **διὸ** beweist, den Grund enthalten, aus dem H. eine Folgerung gezogen hat, ist schon angesichts der verschwenderischen Wortfülle, mit der Sextus im Vorhergehenden den **κοινὸς λόγος** erörtert hat, auffällig und wird noch bedenklicher, wenn man die Breitspurigkeit beachtet, mit der das *τῷ ξυνῷ* innerhalb des Fragmentes besprochen wird. Man kann doch unmöglich annehmen, daß Sextus so viele Worte macht, um seinen Lesern den Wortsinn *ξυνός* = **κοινός** klarzumachen. Nein, inhaltlich sollte das Heraklitische *ξυνῷ* dem **κοινῷ** der Skepsis gleichgestellt werden. Da aber bei H. *τῷ ξυνῷ* auf das *φρονεῖν* zurückgeht, also ein Neutrum ist, bei Sextus aber das **κοινῷ** auf das nachfolgende **λόγον** bezogen werden sollte, also ein Masculinum sein muß, so fügt er noch hinzu *ξυνός γὰρ ὁ κοινός* und jetzt gab es keinen Zweifel mehr, daß man auch zu dem Heraklitischen *ξυνῷ* nichts anderes als **λόγῳ** zu ergänzen habe; denn der **λόγος** wird bei den Stoikern als etwas den Göttern und Menschen Gemeinsames bezeichnet[30]). Fehlten also die Worte des Fragments 113 vor Fragment 2, so konnte das *ξυνὸν φρονεῖν* Heraklits in den **κοινὸς λόγος** der Stoa verwandelt werden, und da der **λόγος** „die prägnante Bezeichnung des ethischen Hauptprinzips“[31]) und ebenso „die Einsicht *φρόνησις* die oberste ethische Kategorie war und dasjenige, woraus das ganze ethische Leben hergeleitet wurde“[31]), so wurde gerade dieser Ausspruch zum beweiskräftigen Dokumente dafür, daß H. den **λόγος** im „höheren“ Sinne konstruiert habe. Interessant ist auch die Bemerkung, die S. hinzufügt, indem er (§ 134) sagt: *νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν* **κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται.** Als ob er fürchtete, daß irgendein Grammatiker noch immer Bedenken haben könnte, steigert er das *ῥητῶς* von § 133 hier schon zum *ῥητίτατα.* —

Unter solchen Verhältnissen darf man dem Sextus nicht bloß „seichtes und schablonenhaftes Verfahren“, und „auffallende Nachlässigkeit und Flüchtigkeit“ vorwerfen oder gar, wie Lortzing, all das

---

30) Aall a. O. S. 143.

31) Ders. S. 146—147.

auf eine „ganz gewöhnliche Flüchtigkeit im Zitieren“ zurückführen[32]); hier liegt ein mit ganz ungewöhnlichem Raffinement ersonnenes Verfahren vor, das an das Verfahren der Mystiker des Mittelalters bei der Bibelexegese erinnert. Für die Nacharistoteliker war die Schrift Heraklits eine Bibel, zu deren Exegese ihnen ihr eigenes philosophisches System den Schlüssel bot. Und als man nicht mehr in der Lage war, die Schrift Heraklits zu lesen, vertraute man mehr minder kritiklos den Ergebnissen ihrer Interpretationskunst und zwar umsomehr, je geistvoller das Resultat erschien.

Wenn nun trotz all dem unsere modernen Gelehrten bei der heraklitischen Logosfrage der Autorität des Sextus unbedingten Glauben geschenkt haben[33]), dann war der obenbezeichnete Wirrwarr in dieser Frage eine notwendige, natürliche Folge dieses Autoritätsglaubens, der in den Köpfen mancher Gelehrter so feste Wurzel gefaßt hat, daß sie denjenigen des Zirkelbeweises beschuldigen, der von der Annahme ausgeht, daß des Sextus Auffassung vom heraklitischen Logos unheraklitisch ist.

Aber nicht nur Anachronismus und Zirkelbeweis, sondern auch Konfusion bei der Deutung der Logosfragmente wird mir zum Vorwurf gemacht. Da muß ich doch dem unbefangenen Leser die Frage vorlegen, wer von vornherein der Gefahr der Konfusion mehr ausgesetzt ist, derjenige, der annimmt, **λόγος** und **λέγειν** haben bei H. immer nur die im Etymon dieses Wortes begründete Bedeutung „Berechnung und berechnen“ oder derjenige, der den **λόγος** bald die Rolle der *φύσις*, bald der *ἀνάγκη*, bald der *σοφίη*, bald des *πῦρ*, kurz jedes, nur nicht des etymologisch gerechtfertigten Begriffes übernehmen läßt, obwohl uns der Zusammenhang des Ganzen fehlt, die Überlieferung der einzelnen Fragmente oft viel zu wünschen übrig läßt, endlich auch H. selber von sich rühmend sagt, daß er nur Ungelachtes, Ungeschminktes und Ungesalbtes spreche.

Wie bereits erwähnt, sehe ich in P. den Vertreter des Superrationalismus, in H. den Vertreter des Supernaturalismus oder Superempirismus. Und wirklich stellen beide Denker die *φύσις* dem **λόγος**

---

[32]) Da hier Sextus die Textkürzung zugesteht, so kann sie Lortzing weder einem Abschreiber zur Last legen, noch auf eine ganz gewöhnliche Flüchtigkeit im Zitieren zurückführen.

[33]) Diels Vors. II[1] (S. 661) beruft sich zur Begründung seiner Übersetzung *λόγος* = Weltsystem zu Frgm. 1 auf Sextus.

entgegen, aber genau im umgekehrten Verhältnis. P. beurteilt alles nur mit dem *λόγος*, spricht dagegen abfällig von der *φύσις* (10,5; 16 ,3; 19, 1). Umgekehrt sagt H., daß Menschen für den *λόγος* kein Verständnis gewinnen, dem *λόγος* zufolge bleibe man unerfahren; Erfahrung gewinne man nur, wenn man ihm folge, der alles *κατὰ φύσιν* zergliedere[34]).

Da ferner H. seine in die *φύσις* eines Dinges gewonnene Einsicht durch das *ὄνομα* (*ὀνομάζειν*) bzw. durch das *σημεῖον* (*σημαίνειν*) zum sprachlichen Ausdruck bringt, bei P. hingegen *λόγος* Berechnung (*λέγειν* berechnen) zugleich auch der sprachliche Ausdruck für die Berechnung ist, so steht natürlich dem *λίγος* auch *ὄνομα* bzw. *σημεῖον* gegenüber. Der kontradiktorische Gegensatz, in dem die Systeme der beiden Denker zueinander stehen, wird schon äußerlich dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Empiriker an dem *λόγο* (*λέγειν*) nur negative Kritik übt, *ὄνομα* (*ὀνομάζειν*) bzw. *σημεῖον* (*σημαίνειν*) nur im positiven Urteil anwendet, während der Rationalist genau umgekehrt verfährt. Man vergleiche schon rein äußerlich:

Heraklit.	Parmenides.
τοῦ λόγου . . . ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι (1)	*μαλακοῖσι λόγοισι πεῖσαν ἐπι φραδέως* (I 15)
κατὰ τὸν λόγον ἀπείροισι ἐοίκασι (1)	
ᾧ . . . ὁμιλοῦσι λόγῳ, διαφέρονται (72)	*πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* (VIII 50)
οὐδεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν (73)	*χρὴ τό λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι* (VI 1)
ὁ ἄναξ . . . οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει (93)	
ἓν τὸσοφόν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει . . . (32)	
σοφόν ἐστι πάντων (sc. *τῶν λόγων*) *κεχωρισμένον* (108)	*τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα* (16, 4)
βλὰξἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.	*κρῖναι δὲ λόγῳ* (I 35) *ἄκριτα φῦλα* (VI 20)

[34]) Hierher gehört auch Frgm. 112; vgl. S. 353 unserer Abhandlung und meinen Artikel im Archiv 1910.

Dagegen:

τῷ σὺν τόξῳ ὄνομα βίος . . . (48)

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον . . . *ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* (32)

Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν (23)

Πῦρ ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου (67)

. . . *ἑβδομὰς* . . . *διαιρεῖται κατὰ τὰς ἄρκτους ἀθανάτου μνήμης σημείῳ* (4 a)

ὁ ἄναξ . . . *σημαίνει* (93)

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται . . . *γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί* (VIII 38)

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν, τῶν μίαν (sc. *μορφήν*) *οὐ χρεών ἐστι* (sc. *ὀνομάζειν*) (VIII 53)

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται . . .; *ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν* (IX 1)

Diese Erwägungen scheinen mir für den Zweck, den ich mit denselben verfolgt habe, ausreichend, nämlich dem unbefangenen Beurteiler klarzulegen, warum ich trotz allen Widerspruches von Seiten der Kritik sowohl an meiner Annahme eines Wechselkampfes zwischen den beiden Denkern als auch an meiner Auffassung vom heraklitischen *λόγος* festhalte.

In der Einleitung zu meiner Programmabhandlung habe ich erklärt, daß ich mich bei meiner Arbeit von dem Gedanken leiten lasse: *εἰ καὶ σμικρόν τι οἷός τ' εἶ πλέον ποιῆσαι, μὴ ἀπόκαμνε* (Plato Krat. 478 A). — Und daß mir dies gelungen ist, geben alle meine Kritiker heute schon trotz prinzipieller Gegnerschaft zu. So sagt Gilbert, daß sich meine Auffassung für Fragment 1 in gewisser Weise wohl halten lasse, und er stimmt ferner, was mir besonders wertvoll ist, der von mir vorgeschlagenen Lesart *τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος' ἀεί* trotz der Verschiedenheit unserer Auffassung rückhaltslos zu. Nestle nennt meine Vermutung, 113 + 2 bilde ein zusammengehöriges Ganze, „den einzig brauchbaren Gedanken in der ganzen Schrift". Lortzing hält meine Beobachtungen über *ὄνομα* und *ὀνομάζειν* bei Parmenides, Diels meine Beobachtungen über dieselben Termini bei Heraklit für diskutierbar[34a]). Endlich gibt wieder Gilbert zu, daß bei meinem Erklärungsversuch von 4a die Worte *ἀθανάτου μνήμης σημείῳ* gut zur Geltung kämen. Da aber Diels sagt, daß ihm dieser Erklärungsversuch

---

[34a]) Vors. II² S. VII und VIII.

„unverständlich bleibt" [34 a]), so fühle ich mich verpflichtet, das Fragment 4 a hier noch einmal zu besprechen. Es lautet:

κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τὰς ἄρκτους, ἀθανάτου μνήμης σημείῳ [35]).

Der Sinn scheint mir folgender zu sein: Auf zwei Wegen kann der Mensch zur Erkenntins der Zeiten gelangen, erstens auf dem Wege der Kombination durch Berechnung, zweitens auf natürlichem Wege durch Sinneswahrnehmung. Z. B. gelangt man durch Berechnung nach dem Monde zur Siebenzahl, indem man die 28 Tage währende Umlaufszeit des Mondes entsprechend den 4 Mondvierteln durch 4 dividiert. Einfacher aber gelangt man zur Siebenzahl auf natürlichem Wege durch die Beobachtung des Bären, eines natürlichen Zeichens unvergänglichen Gedenkens, durch welches die Gottheit die Siebenzahl für die Sinne deutlich wahrnehmbar zum Ausdruck bringt. Denn der Herr, dem das Orakel zu Delphi gehört, rechnet nicht und birgt nicht, sondern bringt alles durch natürliche Zeichen zum Ausdruck.

Interessant ist es jedenfalls, daß die Uhr, also das Instrument, welches die Zeiten durch Rechnung bestimmt, bei den Griechen *ὡρολόγιον* hieß und daß die Worte *κατὰ λόγον ὡρέων* etymologisch übersetzt lauten: „nach der Zeitrechnung". Konstruieren wir ein modernes Beispiel: Nach der Zeitrechnung wird der Eintritt des Abends kombiniert nach der Uhr (6^h Bahnzeit), erkannt aber wird er nach dem Abendstern, einem Zeichen unsterblichen Gedenkens: *κατὰ λόγον μὲν ὡρέων συμβάλλεται εὐφρόνη* [36]) *γινομένη κατὰ τὸ ὡρολόγιον, γιγνώσκεται δὲ κατὰ τὸν ἕσπερον ἀστέρα, ἀθανάτου μνήμης σημεῖον.* — Daß tatsächlich der Abendstern den Eintritt des Abends verkündete, erfahren wir aus Homer Il. XXII 317 ff.:

οἷος δ' ἀστὴρ εἶσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῷ
ἕσπερος, ὃς κάλλιστος ἐν οὐρανῷ ἵσταται ἀστήρ. —

---

[35]) Für meine Auffassung ist es gleichgültig, ob wir mit der Überlieferung *σημείῳ* oder mit Th. Gomperz *σημείω* lesen.

[36]) *εὐφρόνη* gebraucht Heraklit regelmäßig, offenbar etymologisch bedeutsam gegenüber *ἡμέρα*. Vgl. Frgm. 26, 57, 99, besonders aber 67, wo *ἡμέρα εὐφρόνη* nebeneinander stehen. Demnach scheint H. für Tag und Nacht immer *ἡμέρα* und *εὐφρόνη* gebraucht zu haben, während *φάος* und *νύξ* Licht und Finsternis bedeuten, vgl. Parm. 9, 1: *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται.* — Echt heraklitisch, geradeso wie in Frgm. 14 Parm. im Sinne seines Gegners vom Mondlicht sagt:

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς Finsterniserhellendes ... Licht.

Im ganzen sind es nachfolgende fünf Punkte, auf die sich meine Auffassung vom *λόγος* Heraklits stützt:

1. Die etymologische Deutung des Wortes. Denn meine Auffassung ist die einzige, die auf etymologischer Grundlage beruht und gleichzeitig das ganze heraklitische Logosrätsel in eindeutiger Weise zu lösen versucht[37]).

2. Die historische Entwickelung der Bedeutung des Wortes *λόγος*. Heraklit und Parmenides gebrauchen dieses Wort im ursprünglichen Sinne als philosophischen Terminus „Berechnung", Plato und Aristoteles in dem vom ursprünglichen unmittelbar abgeleiteten Sinne als logischen Terminus „abstrakter Begriff", die Nacharistoteliker in einem vom ursprünglichen immer weiter entfernten übertragenen Sinne als „immanente Weltvernunft" usw., wobei die Stoiker, Skeptiker und Neuplatoniker den höheren Sinn, mit dem sie den *λόγος* ausgestattet haben, auf den *λόγος* Heraklits zu übertragen versuchten.

3. Die naturgemäße Entwickelung der griechischen Philosophie. Mit Pythagoras gelangt das Rechnen und Messen zur vollsten Blüte. Dieses regt zum Zweifeln an. Aus dem Skeptizismus ergeben sich gleichzeitig die beiden extremen Richtungen Superrationalismus und Supernaturalismus.

---

[37]) Wenn Philo, wohl der bedeutendste Heraklitkenner s. Z. von „zahllosen künstlichen Beweisen" Heraklits spricht, so ist es nicht meine Schuld, wenn hie und da auch meine Erklärung künstlich zu sein scheint, was übrigens oft Anschauungssache ist. Daß ich ferner die ganze Frage in dem engbegrenzten Rahmen einer Programmabhandlung nur streifen und nicht erschöpfend darstellen konnte, wird bei einigem guten Willen jedermann zugeben; übrigens habe ich es in der Einleitung ausdrücklich betont. Voreilig ist aber der Schluß, daß ich mich „über Frgm. 50 völlig ausgeschwiegen habe, weil das Unterfangen, den Logos im polemischen Sinne zu fassen, hätte scheitern müssen". Gerade in diesem Fragment ist nämlich schon die handschriftliche Überlieferung höchst interessant; denn überliefert ist *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ δόγματος ἀκούσαντας* usw. Nun ist nach meiner Auffassung im Sinne Heraklits tatsächlich *λόγος* = *δόγμα*. — Es fragt sich also, wie *δόγματος* für das von Bergk zweifellos richtig hergestellte *λόγου* in den Text kommt. Der Hauptgedanke dieses Fragments liegt in den Worten *ἓν πάντα*. Der Sinn scheint mir folgender zu sein: „Auch wenn man nicht auf mich, der alles *κατὰ φύσιν* zergliedert, sondern auf den *λόγος* hört, der nur ein *δογμα* ist, muß man doch die Berechtigung des *ἓν πάντα* anerkennen.

4. Die chronologische Frage. Diese findet zunächst in allen drei vorausgehenden Punkten eine mächtige Stütze, findet aber auch in historischen und anderen Daten eine meines Erachtens durchaus befriedigende Lösung. Denn es wird im allgemeinen einerseits zugestanden, daß beide Denker erst im hohen Alter ihre Schriften verfaßt haben, andererseits, daß Parmenides den Heraklit bekämpft. Da aber die Schrift des Parmenides nicht später, nach Zeller vielleicht sogar etwas früher abgefaßt ist als die Heraklits, so kann Parmenides das System seines Gegners nur durch mündliche Kunde erfahren haben; folglich muß auch umgekehrt auf demselben Wege der Ephesier das System des Eleaten erfahren und in seiner Schrift darauf bezug genommen haben[38].

5. Die Überlieferung des Altertums bis zu Aristoteles. Denn in dieser ganzen langen Periode erfahren wir nichts von einem „höheren" Logos Heraklits, im Gegenteil wird übereinstimmend das System Heraklits als physikalisches und empirisches bezeichnet.

Lortzing glaubt allerdings bei Epicharm (Diels 2) in den Schlußworten *καττὶν λίγον*, ferner bei Ps. Hippokrates c. 5 in den Worten *πάντα γίνεται δι'* (nicht *κατά*, wie L. zitiert) *ἀνάγκην θείην* sowie bei Theophrast phys. opin. fr. 1 *κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην* Spuren entdeckt zu haben, die auf das Vorkommen des Logos in einem höheren Sinne hinweisen.

Was zunächst *ἀνάγκη* betrifft, so ist es wohl richtig, daß *ἀνάγκη* und *φύσις* im Sinne H.s synonyme Ausdrücke sind; aber der Gegensatz zwischen meiner Auffassung und der bisher geltenden, auch von Lortzing vertretenen besteht eben darin, daß man bisher *φύσις* und *ἀνάγκη* (auch *πῦρ*, *σοφίη* u. ä.) dem *λόγος* gleichsetzt, ich aber glaube, daß im Sinne des Physikers Naturgesetz = *φύσις* und Naturnot-

[38]) Wenn man sogar anzunehmen wagt, daß den griechischen Philosophen von chinesischen und indischen Lehren genaue Kunde zukommen konnte (was freilich Zeller a. O. S. 28 widerlegt), dann kann doch wahrlich die Annahme, daß der Eleate und der Ephesier ihre gegenseitigen Systeme durch mündliche Kunde erfahren haben, nicht als „ganz undenkbar" bezeichnet werden. Wie rege die Beziehungen zwischen Ephesus und Elea waren, geht schon aus der Tatsache hervor, daß „die eleatische Schule von einem Jonier aus Kleinasien gestiftet ist, auch ihre weitere Ausbildung in einer jonischen Pflanzstatt erhalten hat und in einem ihrer letzten namhaften Sprößlinge in Melissos, auch äußerlich nach Kleinasien zurückgekehrt ist". (Zeller a. O. S. 153.)

wendigkeit = *ἀνάγκη* im strikten Gegensatz zur Berechnung oder zum Rechengesetz *λόγος* stehen. „Was sie tun", heißt es an der genannten Stelle, „wissen sie nicht, was sie aber nicht tun, das bilden sie sich ein zu wissen; und was sie sehen, erkennen sie nicht; aber gleichwohl wird ihnen alles infolge der göttlichen Naturnotwendigkeit, sowohl was sie wollen, als auch was sie nicht wollen". Das geht doch offenbar die an, von denen es Fragment 19 heißt: *ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν* und 73: *οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.* Wer immer nur rechnet und dichtet, als ob er keine Sinne hätte, der vermag nicht mit Hilfe seiner Sinne zu verstehen und zu wirken, der bleibt der abstrakten Berechnung zufolge ohne Erfahrung (*κατὰ τὸν λόγον ἄπειρος* (Frgm. 1) und er wird derlei Dinge, wie ich sie *κατὰ φύσιν* zergliedere, niemals verstehen, mag er auf noch so viele Fälle stoßen (Frgm. 17: *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα . . . ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι*; man vgl. Ps. Hipp. *ἃ δὲ οὐ πρήσσουσι, δοκέουσιν εἰδέναι.*) Den natürlichen Lauf der Dinge, der eben *δι' ἀνάγκην θείην* vor sich geht, können sie freilich nicht aufhalten.

Mit „dieser über Einzelheiten aller Art mit dem unverkennbaren Streben nach empirischer Vollständigkeit sich verbreitenden pseudohippokratischen Schrift *περὶ διαίτης*" (Zeller), wird es wohl nicht gelingen, meine Annahme zu widerlegen, daß Heraklit ein reiner Empiriker ist.

In einer jeden Zweifel ausschließenden Weise sehen wir aus des Parmenides Lehrgedicht, daß *φύσις* und *ἀνάγκη* dem *λόγος* entgegengesetzt sind. Parmenides, der, wie bereits erwähnt, alles nur mit dem Logos beurteilt, dagegen von der *φύσις* abfällig spricht, berichtet in Fragment 10 ironisierend von Heraklits „Himmelskunde". Dort heißt es nun Vers 5—7:

εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

Wie der ganze *κόσμος* (Frgm. 30), ist auch der Himmel *κατὰ φύσιν* entstanden und die Sterne haben ihre Grenzen *κατ' ἀνάγκην.* Wenn also Parm. den *λόγος* über alles stellt, die *φύσις* und *ἀνάγκη* dagegen nicht gelten läßt, so ist es klar, daß das Verhältnis bei H. genau das gegenteilige ist.

Was endlich Fragment 2 des Epicharm anlangt, so halte ich es für zweifellos echt. Diels übersetzt, wie Lortzing hinzufügt, „treffend“, die Schlußworte κaττὸν ⟨αὐτὸν αὖ⟩ λόγον „nach demselben Gesetz“, geradeso wie κατὰ λόγον in Heraklits Fragment 4 a. Es fragt sich eben, nach welchem Gesetz, Naturgesetz oder Rechengesetz? Nach meiner Meinung heißt es bei Epicharm ebenso wie bei Heraklit „Rechengesetz“ im Gegensatz zu κατὰ φύσιν „Naturgesetz“.

Der Sinn des 2. Fragments Epicharms scheint mir folgender zu sein: Wenn ich zu einer Zahl Steine noch einen Stein hinzufüge oder von der Zahl einen wegnehme, so bleibt das Rechengesetz dabei immer dasselbe, man sagt: 3 + 1 bzw. 3—1. Nach dem Naturgesetz aber nehmen wir ein Wachsen, bzw. ein Abnehmen, mit einem Worte eine Veränderung wahr. Das gleiche gilt vom Maße: wenn ich zu einer Elle etwas hinzulege oder von derselben etwas wegschneide, so wird das κατὰ λόγον in ganz bestimmter, sich immer gleichbleibender Weise ausgedrückt; κατὰ φύσιν aber wird eine Veränderung wahrgenommen. So ist's auch mit dem Menschen: Nach dem Naturgesetz sind alle Menschen einer fortwährenden Veränderung unterworfen und bleiben niemals dieselben nach dem Rechengesetz, das immer dasselbe bleibt. Daher kann ich der Ergänzung κaττὸν ⟨αὐτὸν αὖ⟩ λόγον dem Sinne nach durchaus zustimmen, obwohl ich lieber ergänzen möchte: κaττὶν ἐόντ' ἀεὶ λόγον. —

XIV.

Die Bildnisse Spinozas[1]).

Von

Ernst Altkirch.

Es sind heute fünf verschiedenartige Bildnisse Spinozas vorhanden, von denen die Echtheit bezeugt werden kann: Das Jugendbildnis von 1660 (in Brüsseler Privatbesitz), das Wolfenbüttler Bildnis (in der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel), der Kupferstich der Opera posthuma, das Bildnis von Hendrik van der Spyck (im Miniaturenkabinett des königl. Hausarchivs im Haag) und das Bildnis von Wallerant Vaillant (in Philadelphiaer Privatbesitz). Nach ihnen ist eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Nachbildungen geschaffen worden, die hauptsächlich in Büchern und Zeitschriften erschienen sind. Von manchen dieser Nachbildungen läßt sich Gutes sagen, viele sind jedoch Machwerke von Stümpern, und einige wirken geradezu wie Karikaturen.

Außer den echten Porträts gibt es einige zweifelhafte und falsche Bildnisse, unter denen das dem Rembrandtschüler Franz Wulfhagen zugeschriebene immerhin Beachtung verdient.

Als das bedeutendste aller Spinozaporträts möchte ich das Wolfenbüttler Bildnis bezeichnen. Die Persönlichkeit des Philosophen in ihrer zurückhaltenden Vornehmheit ist auf ihm markant und eindringlich gegeben. Die äußeren Umrisse des Kopfes, die prachtvolle Stirn, die braunen, weitgeöffneten Augen mit gewölbten Brauen, die starke und edel gebogene Nase und der schöne Mund mit der energisch vorgeschobenen Unterlippe sind, im Vergleich zu den übrigen Bildnissen, gut aufgefaßt und dargestellt, und die geistige Physiognomie Spinozas kommt wahr und glücklich zur

---

[1]) Vgl. auch die Abhandlung von A. Levy in diesem „Archiv" Bd. XXIII, H. 4, 1910, S. 117—145.

Anschauung. Ich möchte fast sagen, daß Spinoza auf diesem Gemälde „unter der Haut“ [2]) sichtbar wird, und sein Maler ist unter den Künstlern, die den Denker porträtiert haben, wohl der begabteste.

Neben diesem Bildnis wirkt dasjenige des van der Spyck durch seine große Intimität. Es ist mit viel Liebe gemalt und nicht ohne Feinheit und Tiefe, besitzt auch dadurch besonderen Reiz, daß der Philosoph im leichten Sergerock dargestellt ist, so wie ihn sein Wirt im Hause und bei der Arbeit sah, während alle anderen Bildnisse ihn im Straßenkleide zeigen. Es veranschaulicht uns Spinoza aus der Zeit, während der er die Hauptarbeit an der Ethik getan hat, und ergreifend ist hier des Denkers Versöhntsein mit seiner Krankheit, sein Friede mit der Welt, seine Verklärung im geistigen Gedanken dargestellt.

Nach diesen Gemälden verdient das Jugendbildnis von 1660 genannt zu werden (siehe Westermanns Monatshefte, Mai 1909). Um sich von seiner Echtheit zu überzeugen, vergleiche man es namentlich mit dem Wolfenbüttler Porträt, auf dem der Dargestellte etwa fünf Jahre älter ist; und zwar vergleiche man im besonderen die Augen, die braun sind wie auf den übrigen Bildnissen, ihre Stellung zueinander, die langen, gebogenen Brauen[3]), die schön geformte

---

[2]) Sowohl auf dem Wolfenbüttler Bildnis, als auch auf der Haager Kopie ist der blaue Schimmer eines starken Bartwuchses bemerkbar, ein Beweis dafür, daß Spinoza schwarzes Haar besessen hat. Die Oberhaut wirkt vermittels einer fein granulierten Schicht von Zellen wie eine matt geschliffene Glasscheibe, durch die als ein „trübes Mittel“ im Sinne von Goethes Farbenlehre schwarze, beziehentlich dunkelgefärbte Körper mit blauer Farbe durchscheinen. Es läßt dies außerdem auf eine zarte Haut schließen.

[3]) Auf den späteren Porträts ist infolge des höheren Alters die Wölbung der Brauen eine stärkere. Bei portugiesischen Juden Amsterdams habe ich des öfteren stark gewölbte Brauen (ebenso eine olivenbraune Hautfarbe wie sie Spinoza eigen war), beobachten können, und zwar liegen die Brauen eng zusammen, nicht selten durch feine Härchen miteinander verbunden, und bilden eine scharfe Begrenzung der Augen. Ebensolche Brauen erblickt man auf den Bildnissen Spinozas, und sie sind, worauf schon Colerus hinweist, gleich der dunklen Hautfarbe als Rassemerkmale anzusehen. Auf den fünf Bildnissen läßt sich ein olivenbrauner Teint nicht feststellen. Die Gesichtsfarbe spielt ins Gelbliche oder Bräunliche. In der Wiedergabe des Fleischtons erweisen sich die wenigsten Maler als zuverlässig, sie haben da auch ihre besonderen Ansichten und Liebhabereien. Überdies können chemische Veränderungen im Laufe der Zeit den Farbton der Gemälde beeinflußt haben.

Stirn, die edle Nase (das Jugendbildnis zeigt diese in einer geringen Verkürzung), den kräftigen, energischen Mund mit der vorgeschobenen Unterlippe, das starke Kinn und das feine Oval des Gesichts, schließlich die Hals- und Schulterlinie (abfallende Schultern wie auf den übrigen Bildnissen), so wird man nicht länger zweifeln, daß auf diesem Porträt uns das Antlitz Spinozas entgegensieht. Daß der Dargestellte ein Jude ist, das verrät uns außer den Merkmalen, die die jüdisch-spanische Rasse kennzeichnen, und zu denen ich auch die vorgeschobene Unterlippe rechnen möchte, das sichtbare linke Ohr mit dem eingeschnürten Ohrläppchen, welches den Anatomen als das spezifisch-jüdische Ohr bekannt ist.

Einwendungen, die gegen die Echtheit des Porträts erhoben worden sind, beschäftigen sich im wesentlichen mit gewissen Abweichungen, die nicht bestritten werden sollen, doch gilt das von Constantin Brunner Gesagte: daß bei Bildnissen von der Hand verschiedener Maler und aus verschiedenen Zeiten „die Übereinstimmung alles, daß dagegen dieVerschiedenheit nichts und selbstverständlich ist“. Erinnert sei hierbei an die so sehr voneinander verschiedenen Porträts, die wir von Goethe besitzen, und auch an diejenigen Shakespeares.

Nimmt man für das Jugendbildnis das Jahr 1660 als richtig an — Ende desselben oder Anfang 1661 verließ Spinoza Amsterdam, und das Porträt ist möglicherweise für seine Amsterdamer Freunde gemalt worden sein — und hält man damit die Aussage seines Biographen Colerus zusammen, wonach der Philosoph zwanzig Jahre an der Schwindsucht (teering) gelitten habe,[4]) so verliert diese Aussage an Glaubwürdigkeit. Unser Bild zeigt ganz entschieden den gesunden, jedenfalls nicht den mit der Schwindsucht behafteten Spinoza. Aber nicht einmal von 1660—77 (bis an seinen Tod) dürfte die Krankheit gedauert haben. Spinoza schreibt Mitte Mai 1665, nachdem er zuvor ungefähr vom 1. bis 20. April in Amsterdam zugebracht hatte, aus Voorburg an einen nicht mit Sicherheit festzustellenden Arzt:[5]) „Zugleich bitte ich um etwas Eingemachtes

[4]) „Spinoza war von schlechter Leibesbeschaffenheit und litt wohl zwanzig Jahre an der Schwindsucht, wodurch er sehr mager wurde“.

[5]) Vielleicht Johannes Bouwmeester, jedenfalls nicht J. Bresser. Meinsma nennt auch Adriaan Koerbagh. Daß Bouwmeester der Empfänger ist, erscheint mir, wenn Spinozas Brief vom 10. Juni 1666 mit herangezogen wird, als dessen Empfänger bisher ebenfalls J. Bresser galt, ziemlich außer Frage

von roten Rosen[6]) wie Sie versprachen, wenn ich mich auch schon viel besser befinde. Nachdem ich von dort abgereist war, habe ich einmal zur Ader gelassen, aber das Fieber ist dadurch nicht gewichen, (obgleich ich mich bereits vor dem Aderlasse, wahrscheinlich infolge der Luftveränderung, etwas leichter fühlte), und ich litt zwei oder dreimal an dreitägigem Fieber. Durch gute Diät habe ich es aber endlich vertrieben und zum Henker geschickt. Wohin es ging, weiß ich nicht, besorge nur, daß es wieder zurückkehrt.“ Spinoza kann, als er dies schrieb, nur erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit lungenkrank gewesen sein. Auf der Amsterdamer Reise aber dürfte sich sein Zustand infolge von Erkältung verschlimmert haben.

Der Aufenthalt in der zu ebener Erde gelegenen kalten und feuchten Wohnung in Rijnsburg mag seine Gesundheit angegriffen haben[7]), und eine Krankheit kam zum Ausbruch, an der auch seine Mutter gelitten hatte, die sechs Jahre nach seiner Geburt starb[8]). Schon von Jugend auf hatte sich bei Spinoza eine Zartheit und Schwäche der Konstitution bemerkbar gemacht, und die Anlage zur Lungenschwindsucht ist in ihm wahrscheinlich vorhanden gewesen[9]). Schäd-

---

[6]) Ein offizinelles Präparat aus einem Teil roter Rosen und zwei Teilen Zucker unter dem Namen conserva rosarum rubrarum (rote Rosenkonserve), das bei leichten katarrhalischen Erkrankungen der Lungen angewendet wurde. Adriaan Koerbagh bespricht in seinem „Blumengarten“ (1668) nur dieses von all dem vielen Eingemachten, das sich zu jener Zeit in den Apotheken vorfand, weshalb ihn Meinsma als Adressaten angesehen haben möchte.

[7]) Spinoza verließ Rijnsburg nach einem rauhen Winter Ende April 1663, und sein plötzlicher Wegzug würde durch seine Erkrankung eine Erklärung finden. Das jetzt in seiner früheren Behausung befindliche Spinozamuseum hat, trotz des Umbaus, immer noch unter der Feuchtigkeit, infolge der Nähe des Meeres, zu leiden. Damit die Büchersammlung im Studierzimmer keinen Schaden nimmt, muß auch in der warmen Jahreszeit ungelöschter Kalk aufgestellt werden.

[8]) Auf der Vloijenburg in Amsterdam herrschte keine Krankheit schlimmer als die Schwindsucht. Das ist auch heute im Judenviertel noch nicht anders geworden.

[9]) Lucas: „Seine Gesundheit war sein ganzes Leben hindurch keine gute gewesen; so hatte er seit der zartesten Jugend leiden gelernt, und nie hat sich ein Mensch auf diese Kunst besser verstanden.“ Schuller schreibt am 6. Februar 1677 an Leibniz: „Ich fürchte, daß Herr Benedictus Spinoza uns bald verlassen wird, da die Auszehrung — eine erbliche Krankheit in seiner Familie — jeden Tag ärger zu werden scheint.“

lich für seinen Organismus war auch das staubentwickelnde Schleifen von Gläsern, und daß er sich nur eine sehr unzureichende Nahrung gönnte. (Wir finden darüber Angaben bei Colerus. Sein Biograph berichtet, daß er gezwungen gewesen sei, sich ungewöhnlich mäßig im Essen und Trinken zu halten.) Daß Spinoza in Rijnsburg erkrankte, dafür können wir vielleicht seinen Brief an Pieter Balling vom 20. Juli 1664 in Anspruch nehmen. Es heißt in diesem: „Was ich hier sage, kann ich mit einem andern Fall, der sich bei mir selbst vorigen Winter in Rijnsburg ereignete, bestätigen und zugleich erklären. Als ich eines Morgens, da es zu tagen begann, aus einem schweren Traum erwachte, schwebten mir die Bilder, die mir im Traume vorgekommen waren, so lebhaft vor Augen, als wären sie in der Wirklichkeit vorhanden gewesen, ganz besonders das Bild eines schwarzen und aussätzigen Brasilianers, den ich nie zuvor gesehen. Dasselbe verschwand zum größten Teil, als ich, mich davon abzulenken, die Augen auf ein Buch oder etwas anderes heftete. Sobald ich aber die Augen von einem solchen Gegenstande wieder abwandte, ohne meine Aufmerksamkeit auf irgend etwas zu richten, erschien mir das Bild jenes Mohren wieder ebenso lebhaft, und so öfters, bis es nach und nach ganz verschwand.“ Spinoza deutet diese Erscheinung folgendermaßen: „Die Wirkungen der Einbildungskraft entspringen aus der Verfassung entweder des Körpers oder des Geistes. Um alle Weitläufigkeit zu vermeiden, will ich das hier nur mit der Erfahrung dartun. Wir machen die Erfahrung, daß Fieber und andere körperliche Störungen Ursachen des Deliriums sind, und daß Leute von dickem Geblüt sich nichts als Händel, Widerwärtigkeiten, Mordtaten und ähnliches vorstellen.“ Der Philosoph sagt somit selbst, daß er im Winter 1662 zu 1663 in Rijnsburg am Fieber und an anderen körperlichen Störungen gelitten habe, und dieser Zustand war für ihn, so kann wohl aus dem Briefe geschlossen werden, neuartig. Daß es sich aber hierbei um Fieberzustände handelte, wie sie bei Erkrankungen der Lungen auftreten, das dürfte aus dem bereits angeführten Briefe, in dem Spinoza um die rote Rosenkonserve bittet, hervorgehen.

Auch sonst gibt uns das Jugendbildnis noch einige willkommene Aufschlüsse. Es scheint, man müsse annehmen, daß Spinoza entweder solange er in Amsterdam wohnte oder bis zu seiner Erkrankung Schnurr- und Backenbart getragen hat, wie wir ihn auf dem Porträt

sehen. Es ist dies die gleiche Barttracht, der wir auf Rembrandts Studienköpfen junger (spanischer und portugiesischer) Juden begegnen, deren Haupthaar kurz oder von mäßiger Länge ist[10]). Jüdische Altersgenossen Spinozas findet man um 1660 auch von anderen Malern mit Schnurr- und Backenbart oder mit Schnurr- und Kinnbart abgebildet. Nicht nur im Aussehen, sondern auch in der Kleidung, die entweder von spanischem oder von orientalischem Zuschnitt war, wie Rembrandts Gemälde und Radierungen hinreichend erkennen lassen, unterschieden sich damals noch viele spanische und portugiesische Juden, an ihrer alten Heimat hängend, von den Niederländern, bei denen ein bartloses Gesicht gerade in Mode kam, und deren Tracht sich von fremden Einflüssen nahezu frei gemacht hatte. Es ist wohl anzunehmen, daß Spinoza nach seinem Abfall vom Judentum und im Umgang mit Christen im Laufe der Zeit sich in seinem Äußeren und in seiner Gewandung seiner Umgebung anpaßte. Wir sehen 1660 diese Umwandlung an ihm noch nicht vollzogen; ob seine damalige Mittellosigkeit oder andere Gründe dabei in Betracht kommen, muß dahingestellt bleiben. Daß auf den späteren Bildnissen Spinoza nicht mehr Schnurr- und Backenbart trägt, dafür läßt sich auch noch die Erklärung finden, daß er sich durch sein Leiden bewogen gefühlt haben kann, sich beides abnehmen zu lassen, denn Schwindsüchtige haben oft struppiges, glanzloses und spärliches Haar, und auf ein vorteilhaftes Aussehen gab der Philosoph nicht wenig[11]).

Noch eine Bemerkung hierzu. Es ist von einigen Spinozaforschern geurteilt worden, das Wolfenbüttler Bildnis und dasjenige des van der Spyck könnten unmöglich eine und dieselbe Person darstellen. Aber bei dieser Behauptung war man sich nicht über die Veränderungen klar, die die Schwindsucht im Antlitz Spinozas hervorgerufen haben muß. Man erinnere sich daran, daß Colares von seiner großen Magerkeit spricht. Es fällt auf diesen Bildnissen vor allem die Verschiedenheit

---

[10]) Während des ganzen 16. Jahrhunderts und bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts war es in Spanien Brauch, das Haupthaar kurz geschoren und den Vollbart schmal und spitz zu tragen.

[11]) Unter den Rechnungen, die nach Spinozas Tode zu begleichen waren, befand sich, wie Colerus mitteilt, auch diejenige seines Barbiers. „Der N. B. selige Herr Spinoza schuldet an Abraham Kervel, Chirurg, für $^1/_4$ Jahr Rasieren 1 fl. 18 st.“

in der Form der Nase auf. Und doch erklärt sich alles, sobald man bedenkt, daß bei einem Schwindsüchtigen die Wangen und di Schläfen nach und nach einfallen, und daß infolge davon die Nas stärker hervortritt und größer erscheint. Man vergleiche nur di Nasenspitzen, die auf allen Bildern fast gleich aussehen: rundlich knaufförmig. Magert das Gesicht namentlich an den Wangen und dem seitlichen Teile der knorpeligen Nase ab, so muß die knaufförmige fast zipfelige Nasenspitze auffallend hervortreten. Der Nasenrücken im Bereiche der knöchernen Nase dürfte sicherlich bei allen Bildnissen der gleiche sein.

Und noch ein Wort über das Haupthaar [12]). Auf sämtlichen Porträts, mit Ausnahme des Jugendbildnisses [13]), ist Spinoza mi bis auf die Schultern herabwallendem Haar dargestellt, und ferner das Wolfenbüttler, das van der Spycksche und das Vaillantsche Bildnis zeigen ein sehr verschiedenes Aussehen der Haare. Zu Lösung dieser Widersprüche stehe ich nicht an, zu behaupten, daß Spinoza, wahrscheinlich seitdem er sich anders trug und kleidete der Gewohnheit vieler seiner Zeitgenossen folgend, Perücken [14])

---

[12]) Lucas verabsäumt es leider, in seiner Lebensbeschreibung eine Schilderung von Spinozas Antlitz zu geben. Was sich darüber in etlichen Handschriften und auch in den Drucken von 1719 findet, ist von späterer Hand nach Colerus eingefügt worden. Selbst aber wenn Lucas eine Schilderung vom Antlitz Spinozas gegeben hätte, wäre zu bedenken, daß er den Philosophen erst in späteren Jahren kennen lernte und ihn ebenso wenig wie van der Spyck, auf den Colerus sich stützt, in seinen Jugendjahren gesehen hat.

[13]) Würde man dieses so übermalen, daß der Philosoph auch auf ihm mit langem Haupthaar erscheint, so dürften wohl selbst arge Skeptiker erstaunt sein über seine Ähnlichkeit mit den übrigen Porträts.

[14]) Unter den Gegenständen des Nachlasses befindet sich keine Perücke, was auffallen könnte. Doch berücksichtige man, daß eine Perücke wohl für den Träger, für den sie angefertigt ist, Wert hat, doch daß sie für jeden anderen so gut wie unbrauchbar ist. Auch dürfte als sicher anzunehmen sein, daß die Perücke, welche Spinoza trug, als ihn der Tod ereilte, von ihm mit ins Grab genommen worden ist. (Ich hörte in Holland von einem alten Aberglauben, der sich darin äußert, daß dem Toten nicht nur das künstliche Haar, sondern auch der Kamm mit in den Sarg gelegt wurde. Dieser Aberglaube ist auch in Deutschland nicht unbekannt.) Daß Perücken von den Zeitgenossen Spinozas getragen wurden, darüber lassen die Bildnisse Jan de Witts, Coenrad van Beuningens, Pieter de Groots, Johannes Huddes, Christian Huygens u. a. keinen Zweifel.

getragen hat, und zwar möglicherweise eine leichtere im Hause und eine vollere und besser gepflegte in der Öffentlichkeit. Auf dem Jugendbildnis ist an der Schläfe ein ziemlich spärlicher Haarwuchs wahrzunehmen, während man auf den späteren Porträts gerade dort volles Haar antrifft. Ich möchte bezweifeln, daß Spinoza jemals lange, bis auf die Schultern herabfallende Locken besessen hat. Daß er aber mit Ausnahme des Porträts von 1660 nicht mit natürlichem Haar, sondern mit Perücken dargestellt ist, das lassen besonders das van der Spycksche und das Vaillantsche Bildnis erkennen, auf dem die Haare nach vorn gekämmt sind, was weniger deutlich auch auf dem Wolfenbüttler Porträt sichtbar ist. Bei Perücken muß das Haar nach vorn gelegt werden, damit der Perrückenansatz, das Schlußband bedeckt wird, während natürliche Haare zurückgestrichen werden können, um die Stirn, vor allem die Schläfen freizulassen. Deshalb erscheint der Philosoph auf den späteren Bildnissen auch mit einer verhältnismäßig niedrigen Stirn, während wir auf dem Jugendporträt eine hohe und ausdrucksvolle Stirn gewahren. Da übrigens mit jeder chronischen, zehrenden Krankheit Haarausfall verbunden ist, kann es wohl auch als völlig ausgeschlossen gelten, daß Spinoza im Jahre 1673 noch so volles Haar besessen hat, wie es uns das Bildnis Vaillants zeigt. Auch dieses Porträt, das uns erst seit einigen Jahren bekannt ist, möchte ich nicht missen. Durch den vorgeneigten Kopf, das Nachlassen der früheren, energischen Haltung und die schmerzlichen Augen erschüttert es uns tief.

Ich will nunmehr noch kurz Spinozas Kleidung beschreiben, die in jüngeren Jahren von engem, spanischem (auf dem Jugendbildnis von 1660) und in späteren Jahren von niederländischem Zuschnitt war. Nach den beiden Inventaraufnahmen über den Nachlaß trug Spinoza braune [15]) und schwarze Kleidung; den Rock mit langem Schoß und mit langen Ärmeln und die Kniehose mit Schleifen geziert. Im Hause einen leichten, bequemen Sergerock, der bis zu den Füßen reichte. Um den Hals einen einfachen, breiten Linnenkragen; im Hause eine Halsbinde von Batistmusselin. Über die Hände weiße Manschetten. Auf dem Haupte einen weichen, schwarzen Filzhut mit hohem Kopf und breitem Rand. Niedrige Schuhe mit

---

[15]) Braun ist eine Lieblingsfarbe der portugiesischen Juden Amsterdams bis in unsere Zeit geblieben.

silbernen Schnallen und gestrickte, schwarze Strümpfe. Um die Schultern einen kurzen, braunen oder schwarzen Mantel aus türkischer Wolle. Im Winter kam hierzu ein schwarzer Muff mit einem Paar Handschuhe.

Aus der Lebensbeschreibung des Lucas wissen wir, daß Spinoza trotz seiner geringen Einkünfte sorgfältig und schön gekleidet ging, sobald er auf die Straße trat. Er war sehr eigen auf sich, das scheint gewiß.

Wenn wir an sein vornehmes, sicheres Auftreten und auch an sein feingesittetes Benehmen denken, das ihm von allen, die ihn gekannt haben, nachgerühmt wird, dürfen wir seine spanische Herkunft und wohl auch die gute Erziehung, die er in dem von alten Traditionen erfüllten Elternhause erhielt, nicht vergessen. Lucas achtete ihn einem Hofmanne gleich, wobei bemerkt sei, daß verschiedene Schriftsteller der damaligen Zeit die spanischen und portugiesischen Juden beim Vergleich mit den deutschen Stammesgenossen als Edelleute bezeichneten [16]).

Daß Spinoza sich mehrfach hat abbilden lassen, mag wohl mit seiner Vorliebe, die er für die Zeichen- und Porträtkunst besaß, zusammenhängen. Es sei auch daran erinnert, daß er zweimal bei Malern zur Miete wohnte. Eine kurze Betrachtung über sein Zeichentalent wird hier am Platze sein. Colerus berichtet darüber folgendes, nachdem von ihm erzählt worden ist, daß sich der Philosoph das Schleifen von Gläsern angeeignet hatte: „Sodann erlernte er von selbst die Zeichenkunst, so daß er jemanden mit Tinte oder Kohle abbilden konnte. Ich habe ein ganzes Büchlein voll von Beweisen dieser seiner Kunst in Händen. In ihm hat er verschiedene vornehme Personen, die ihm bekannt waren und ihn bei Gelegenheit wohl einmal besuchten, abgebildet. Unter anderen fand ich auf dem vierten Blatte einen Fischer im Hemde gezeichnet mit einem Schiffernetz auf der rechten Schulter, ganz in der Weise, wie der berüchtigte neapolitanische Rebellenhäuptling Mas Anjello in den Geschichtsbildern geschildert wird. Herr Hendrik van der Spyck, sein letzter Hauswirt, sagte mir darüber, daß es Spinoza selbst auf ein Haar gleiche, und daß er es

---

[16]) Diese Bemerkung trifft noch heute zu. Die Vornehmheit und die große Liebenswürdigkeit der portugiesischen Juden Amsterdams hat mir, so oft ich in ihrer Gesellschaft war, Bewunderung abgenötigt.

ohne Zweifeln nach seinem eigenen Gesichte entworfen habe. Die Namen anderer Personen von Ansehen, die in demselben Buche abgebildet sind, werde ich aus gewissen Gründen verschweigen [17]). Als er diese Künste als Mittel zu seinem Lebensunterhalte [18]) erlernt hatte, begab sich Spinoza von Amsterdam fort und nahm seine Wohnung bei jemandem [19]) auf dem Wege nach Ouderkerk."

Wir erfahren also von Colerus ganz unzweideutig, daß Spinoza das Zeichnen erlernt hat, daß er sich besonders der Porträtkunst befleißigte, und daß er sie zur Gewinnung seines Lebensunterhaltes benutzen wollte. Allem Anschein nach aber hat er sein Zeichentalent praktisch nicht verwertet, und so mag er wohl, bevor er sich mit dem Schleifen von Gläsern abgab, die Zeichenkunst erlernt haben; jedoch dürfte ihm seine Befähigung nicht ausreichend erschienen sein, um mit ihr sein Brot zu verdienen. Colerus gibt ferner an, daß er als Autodidakt das Zeichnen erlernte. Dies scheint wenig glaubhaft [20]). Er lebte damals in dem fröhlichen Hause van den Endens in Amsterdam und hatte Umgang mit vielen jungen Leuten, deren

---

[17]) A. Levy ist in seiner Arbeit „Spinozas Bildnis" der Ansicht, daß das Zeichenheft mit dem Selbstbildnis Spinozas in seinen Jünglingsjahren entstanden sei. Aber welche vornehmen Männer, die Colerus nicht nennen will, sollte er wohl damals abgebildet haben? Die Dargestellten sind, daran dürfte nicht zu zweifeln sein, Haager angesehene Persönlichkeiten, mit denen Spinoza Umgang gehabt hat oder deren Wohlwollen er besaß. Wenn Hendrik van der Spyck angibt, daß das erwähnte Selbstbildnis Spinoza auf ein Haar gleiche, so kann sich dieser Vergleich nur auf die Zeit beziehen, während der er den Philosophen gekannt hat; auch dies beweist, daß es sich hier nicht um ein Jugendporträt handelt.

[18]) Lucas sieht die Verfertigung von Gläsern für Mikroskope und Teleskope nur als eine Lieblingsbeschäftigung Spinozas an, von seinem Zeichentalent weiß er überhaupt nichts, was erkennen läßt, daß er mit den täglichen Verrichtungen des Philosophen schwerlich vertraut gewesen sein kann.

[19]) Auch diesen „jemand" hat Colerus augenscheinlich nicht nennen wollen, weshalb die Annahme W. Meijers (Haag) einige Berechtigung hat, daß des Philosophen erster Zufluchtsort die von Dirk Tulp erbaute Tulpenburg gewesen ist, die sich auf dem Wege nach Ouderkerk nicht weit vom Grenzpfahl (Mylpaal) befand, der das Stadtgebiet Amsterdams begrenzte.

[20]) Joh. Monnikhoff (geb. 1707, gest. 1787) vermutet in seiner handschriftlichen Lebensbeschreibung Spinozas auf Seite 23, daß ihm der Malermeister Daniel Tydemann die erste Anleitung und Kenntnis der Zeichenkunst gegeben habe. Auf Seite 36 ist er dann merkwürdigerweise derselben Ansicht ie Cwolerus, von dem er abgeschrieben haben dürfte.

gelehrte und künstlerische Neigungen uns bekannt sind. Zu ihnen gehörte wohl schon zu dieser Zeit als Lateinschüler der junge Romeyn de Hooghe, ein unsteter Charakter von kühner Phantasie, der sich als Kupferstecher, Maler und Dichter einen Namen gemacht hat [21]). Man vergesse auch nicht, daß die niederländische Malerei damals in hoher Blüte stand, und daß der Dilettanten eine übergroße Zahl war, die zu ihrem Vergnügen den Pinsel führten. Wer also nicht etwas Vortreffliches leistete, der konnte schwerlich daran denken, sich durch die Malerei den Lebensunterhalt zu verschaffen. Hatten doch selbst hervorragende Künstler mit Not und Armut zu kämpfen. Spinoza wird über ein Dilettieren schwerlich hinausgekommen sein. Während seines ganzen Lebens aber dürfte ihm seine Zeichenkunst eine treue Begleiterin gewesen sein, dafür zeugt das Heft, das sich in Colerus' Besitz befunden hat.

Ob sich, was naheliegt, zu fragen, unter den authentischen Bildnissen ein Selbstporträt befinden könnte? Wenn ja, so ist es das Jugendbildnis von 1660. Bei diesem Porträt darf vielleicht daran gedacht werden, daß es von der Hand Spinozas herrührt. Die Verkürzung der Nase, die auf ihm beim Vergleich mit den übrigen Bildnissen zu konstatieren ist, kann als ein charakteristisches Merkmal vieler Selbstporträts angesprochen werden. Das Bild stammt zudem aus der Zeit, da der Philosoph wahrscheinlich noch mit der Absicht umging, die Malerei als Beruf auszuüben. Es ist allerdings nicht bekannt, daß Spinoza auch in Öl gemalt hat, bei der damals ausgebreiteten Öltechnik der Holländer ist jedoch dies nicht ausgeschlossen. Sehr fraglich aber bleibt natürlich, ob man Spinoza ein solches Maß von Können und Geübtheit zutrauen darf, wie es selbst für dieses Porträt erforderlich war, trotzdem es wahrlich keine allzu großen malerischen Fähigkeiten verrät.

In den beiden Inventaraufnahmen über den Nachlaß Spinozas wird ein kleines Gemälde, das ein Gesicht darstellt, in einem schwarzen, polierten Rahmen erwähnt. Es ist nicht unmöglich, daß es dieses Bildnis von 1660 war, das den Philosophen an drangvolle Jugendtage erinnerte.

---

[21]) Unter seinen vielen Stichen befindet sich eine Anzahl, die sich mit dem Leben der portugiesischen Juden Amsterdams beschäftigt. Der Künstler hat, was unser Interesse an ihm erhöht, mit dem Verleger Spinozas Jan Rieuwertsz in Verbindung gestanden, und war für ihn tätig. Er ist nach Kramm 1640 oder 1646 im Haag geboren und am 6. Oktober 1708 in Haarlem gestorben.

Rezensionen.

Georg Lasson, Beiträge zur Hegel-Forschung. 2. Heft. Trowitzsch und Sohn, Berlin 1910.

Das zweite Heftchen bringt zunächst fünf Briefe Hegels an ein junges Mädchen, Nanette Endel, welches im Jahre 1796 gleichzeitig mit Hegel in Stuttgart im Hause seines Vaters weilte und im Jahre 1841 als unverheiratete alte Putzmacherin starb. Nicht alles, was der Verfasser aus diesen Briefen herauslesen will, z. B., daß sie ein tieferes Gefühl ebenso verdecken als verraten sollen, sogar ein sinnliches Begehren leise eingestehen, wird jeder darin finden. Jedenfalls können auch diese Briefe jemandem, der sich für Hegels Persönlichkeit interessiert, manche Anregung bieten. Das zum Verständnis Notwendige wird in Erläuterungen angeführt, wo sich freilich auch etwas zu weitgehende Folgerungen über den Charakter Hegels finden. Es folgen einige Stellen aus Karl Försters Tagebuchblättern, die sich auf Hegels Berliner Zeit beziehen und nicht ganz wertlos sind, weil in ihnen der Eindruck geschildert wird, den Hegels Persönlichkeit im Verkehre machte, auch einige seiner Kunstanschauungen Erwähnung finden. Je ein Brief Hegels an Varnhagen von Ense und an Heinrich Beer sowie einige kleine biographische Notizen bilden den Schluß. Sie sind, wie alles Vorhergehende, von keiner besonderen Bedeutung, aber als kleiner Beitrag zur Hegelforschung immerhin annehmbar.

Dr. Viktor Stern.

Maximi Tyrii Philosophumena, ed. H. Hobein. 1910. Leipzig, Teubner, LXXVI, 514 S. 8⁰. 12 Mk.

Die Vorträge dieses Sophisten der Kaiserzeit sind trotz ihrer oft unerträglichen Manieriertheit wertvoll nicht nur als Zeichen ihrer Zeit und als Vorläufer des Neuplatonismus, sondern auch als Quellen für die Geschichte der griechischen Philosophie überhaupt, in deren Werken der Verfasser unzweifelhaft belesen war. Um so mehr vermißte man eine zuverlässige Ausgabe; denn daß die Dübnersche dies nicht ist, hat unser Herausgeber S. XIII ff. zur Genüge gezeigt. So hat sich dieser denn durch seine umsichtige, sorgfältige und zugleich scharfsinnige Herstellung des Textes ein unzweifelhaftes Verdienst erworben. Freilich die phantasievolle Vorgeschichte, die er S. XXIV und S. L ff. von dem Schicksale unseres Textes entwirft, dürfte zu Zweifeln Anlaß geben. Daß alle unsere Handschriften auf eine Urhandschrift zurückgehen, beweist nicht, daß von Anfang an auch nur eine vorhanden war und diese lange im Verborgenen geblieben ist. Auch andere Schriften, z. B. die Dichtung des Lukrez, beruhen trotz einstmals großer Vorbereitung für uns auf einem Archetypos. Ebensowenig zeugt das Fehlen des Schlusses bei einigen Reden gegen die Herausgabe durch den Verfasser. Bei Rede 11 und 14 ist

mir die Unvollständigkeit überhaupt zweifelhaft (S. 181, 10 vielleicht *μὲν* für *μὴν*), bei 30 kann eine Verderbnis der Überlieferung vorliegen. Die angeblich besondere Art Fehler, die H. S. LI als Zeugen dafür anführt, daß unserer Überlieferung die Umschrift des Stenogrammes eines Zuhörers etwa durch einen Sklaven zugrunde liege, läßt sich aus den gewöhnlichen Abschreiberfehlern erklären. Endlich können die Überschriften der Reden von dem Verfasser herrühren, auch wenn sie im Texte nicht wörtlich wiederkehren; wir brauchen nicht mit H. zu einem X zu greifen, der für einen hochstehenden Gönner die Ausgabe, wie sie uns vorliegt, als Dedikationsgabe herstellte. So brauchen wir denn auch nicht mit dem Herausgeber anzunehmen, daß Maximus und sein Werk längere Zeit unbekannt blieb und des Suidas' Bemerkung, er habe unter Commodus gelebt, auf einem Mißverständnis beruht.

Diese Bedenken beeinträchtigen aber in keiner Weise den Wert der Ausgabe. Denn daß die Handschrift R, auf die sie gegründet ist, an Alter und Zuverlässigkeit allen anderen voransteht, unterliegt keinem Zweifel. Im übrigen gibt H. auch den gesamten sonstigen Apparat in einer solchen Vollständigkeit, daß für die kritische und exegetische Arbeit, der noch manches zu tun übrig bleibt, eine sichere und umfassende Unterlage geschaffen ist. Daß er sich der Überlieferung gegenüber konservativer als Meiser zeigt, rechne ich ihm als Verdienst an (vgl. Gomperz, Wien. Stud. 1909 Heft 2 S. 181 ff.). Dem jahrelangen Fleiße Hobeins verdanken wir, wie ich glaube, nicht eine, sondern die kritische Ausgabe des Maximus.

Max Heinze, Ethische Werte bei Aristoteles. Abh. der philol.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. XIII, Nr. 1. Leipzig, Teubner, 1909. 31 S. 1 Mk. 20 Pf.

In wenigen, aber scharfen Strichen ein Abriß der aristotelischen Sittenlehre. Aber der verehrte Altmeister gestatte einige Einwände hauptsächlich gegen seine Beurteilung dieser Lehre. — S. 1 heißt es: „Eine nach allen Seiten hin genügende Definition des Guten finden wir bei Aristoteles nicht." Nach Erörterung zweier von diesem gegebenen Einteilungen fährt er S. 6 fort: „Zuletzt kommt noch folgende Unterscheidung der Güter bei A. heraus" nämlich in solche, die um ihrer selbst willen, und solcher, die um jener willen erstrebt werden." Der Verf. hätte schärfer betonen müssen, daß A. diese Einteilung als die maßgebende seiner Erörterung der sittlichen Güter zugrundelegt und damit auch eine Definition für das höchste Gut, die Eudämonie, gewinnt. — Wichtiger ist, was H. S. 16 ff. gegen die Gleichstellung von Staat und Einzelpersönlichkeit einwendet. „Wie der Staat," meint er, „dem tugendhaften Einzelmenschen entsprechen soll, ist nicht einzusehen." Auch von Eudämonie[1]) könne bei jenem nicht die Rede sein. Und „wenn auch für die

[1]) Daß A. das Pol. II, 5. 1264^{b}_{17} selbst zugebe, kann ich nicht finden; nur unter den Voraussetzungen des platon. Staates leugnet er die Möglichkeit der Eudaimonie. Denn diese erfordere das Glück aller Klassen des Volkes, das bei Plato nicht vorhanden sei.

einzelnen ethischen Tugenden .... die Gleichheit von (sic!) dem Einzelnen und dem Staate noch als möglich zu denken wäre, so kann das doch mit der Glückseligkeit, die der Theorie zukommt, keineswegs der Fall sein." „Der Staat kann keine Theorie üben." „So ist A. als Grieche, vermöge der überkommenen Anschauung, zwar dazu veranlaßt worden den Staat, als das Höhere, gleichsam Sittlichere, neben oder über die Einzelnen zu stellen, die Durchführung seines Prinzipes stößt aber auf unüberwindliche Schwierigkeit." Daß H. den Standpunkt des A. nicht teilt, ist mir verständlich; daß dieser aber widerspruchsvoll und national bedingt sei, kann ich nicht zugeben. Auch wir sprechen noch von Tugenden gewisser Völker, von gebildeten und glücklichen Völkern, ohne daß jeder einzelne Volksgenosse an diesen Eigenschaften teilzuhaben braucht. Und auch der Philosophie unserer Tage ist diese Anschauung nicht fremd. Ich erinnere nur an Wundt, der neben und über der Einzelseele eine Volksseele anerkennt, die nicht gleich der Summe der Einzelseelen ist. Daß in einer solchen Volksseele eine Richtung auf die Theorie vorherrschen und ihr damit das eigentümliche Glück einer solchen vorherrschenden Beschäftigung zuteil werden kann, wer möchte das leugnen? Wir haben es ja an unserem eigenen Volke am Ende des 18. Jahrhunderts erfahren. — Ebensowenig kann ich H. beistimmen, wenn er S. 19 sagt: „So zeigt sich bei dem ethischen Ideale des A. der ausgesprochenste Egoismus, nur in einer höheren, nicht in der gewöhnlichen Art [1]). Bei dem aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit zwar erkennt er „deutlich einen altruistischen Zug" an. Aber die übrigen Tugenden würden nicht um eines anderen, sondern um des Sittlichguten willen geübt. Und „die Theorie kann ja nur aus dem Streben des Menschen entstehen, den edelsten Teil in sich zur Tätigkeit zu bringen und dadurch Freude zu haben. Von Altruismus kann hier nicht die Rede sein". Aber ebensowenig, meine ich, von Egoismus. Beide sind subjektive Zwecke, das Sittlichgute aber und die Wahrheit objektive. Der Tugendhafte handelt und forscht, wie Goethe von Schiller rühmt, „damit das Gute wirke, wachse, fromme, damit der Tag dem Edlen endlich komme". Und wenn nach A. der Tugendhafte die wahre Selbstliebe besitzt, so steht es damit wie mit der Lust, die sich unmittelbar mit der Tugendübung verbindet. Es zeugt von dem gesunden Wirklichkeitssinn, den H. mit Recht an dem großen Denker rühmt, daß er die Selbstliebe als einen berechtigten Beweggrund und die Lust als ein Gut und erstrebenswertes Ziel anerkennt. Aber wie nach seiner Ansicht das Sittliche unser höchstes Ziel bliebe, auch wenn die Lust sich nicht mit ihm von selbst erzeugte, so stellt er auch nicht die Selbstliebe als eigentliche Triebfeder des Tugendhaften hin, sondern das Streben nach dem Sittlichen. Auch Eudämonie bezeichnet nach Heinzes eigener Deutung ursprünglich nicht Glücksgefühl.

Josef Pavlu, Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch. Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums im III. Bezirk in Wien. 1910. 39 S.

[1]) Vorsichtiger sagt er S. 25, daß der Tugendhafte die sittlichen Handlungen „doch wohl auch" seiner selbst wegen ausführe.

Die scharfsinnige Arbeit des auf diesem Gebiete schon bewährten Forschers darf ergebnisreich genannt werden, wenn auch die Hauptergebuisse, wie das bei Fragen dieser Art selbstverständlich ist, nicht über jeden Zweifel erhaben erscheinen. Daß beide Gespräche nicht von Plato herrühren, daß der Minos den Politikos und die Gesetze Platos, vielleicht auch die Poetik des Aristoteles, der Hipparch den Staat der Athener des letzteren voraussetzt, scheint mir wahrscheinlich. Nicht in gleichem Maße die Einheit des Verfassers beider, trotz der nachgewiesenen Übereinstimmungen. Denn diese könnten, nach dem von P. selbst in anderer Beziehung aufgestellten Grundsatze, auch auf Nachahmung beruhen. Wenigstens das kleine Gespräch *περὶ δικαίου*, das der Verf. demselben Platoniker zuschreibt, bietet in seinem Anfange eine solche Ähnlichkeit mit dem Anfange des Minos (*νομιζόμενα, ὀφθαλμός, φωνή — νομιζόμενα, ὄψις, ἀκοή*), daß man sich schwer entschließen kann, einem Schriftsteller eine solche naive Art, sich selbst abzuschreiben, zuzutrauen. Während ferner die Beweisführung des Minos höchst fragwürdig ist (die Behauptung, die alten Könige seien die wahren Gesetzgeber, ist eine reine petitio principii), erscheint das scheinbar paradoxe Ergebnis des Hipparch, alle Menschen sind gewinnsüchtig und müssen es sein, das dem Leser überläßt, aus dem Gange des Gespräches die Unterscheidung sittlichen und unsittlichen Gewinnes selbst herauszulesen, echt platonisch. In *περὶ δικαίου* fehlt es wiederum an einem deutlichen Zusammenhange zwischen dem ersten Teile (die Richter sind die Sachverständigen für das Gerechte) und dem zweiten (die Gerechtigkeit beruht auf der Weisheit, die Ungerechtigkeit auf Unwissenheit). Vielleicht haben wir in den unechten Gesprächen z. T. Schulübungen der Akademie, deren Verfasser nicht nur Werke des Meisters, sondern auch solche ihrer Mitschüler als Vorbilder benutzten. Doch wage ich hier nichts zu entscheiden. — Unrichtig scheint mir dagegen die Vermutung S. 2 zu sein. Der Verfasser des Minos fragt 314a f., ob das Gesetz auf Wahrnehmung oder Erfindung (nach Pavlus richtiger Deutung auf *φύσις* oder *θέσις*) beruhe. P. nimmt nun eine Lücke an, in der sich der Verfasser für die *εὕρεσις* entschieden habe. Das ist aber unmöglich, da die folgende Frage: *Τί οὖν ἂν τούτων ὑπολάβοιμεν μάλιστα τὸν νόμον εἶναι;* deutlich die Entscheidung als noch nicht vollzogen kennzeichnet. In der Antwort: *Τὰ δόγματα ταῦτα καὶ ψηφίσματα ἔμοιγε δοκεῖ* kann das beanstandete *ταῦτα* anstandslos gleich *ὁ νόμος* gesetzt werden, eine Attraktion des Pronomens, die im Lateinischen häufig dem Griechischen nicht fremd ist. *Δόγμα* (dafür sogleich *δόξα*) gäbe dann nach dem bekannten Gegensatze von *αἴσθησις* und *δίξα* die Entscheidung der obigen Frage im Sinne der *εὕρεσις*.

Magdeburg. R. Philippson.

A. Darbon, Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot. Paris, Alean, 1911. 60 p., in 8°.

Cette interprétation extrêmement neuve et pénétrante prétend ne pas s'en tenir à ce que l'on voit ordinairement dans la théorie du hasard de Cournot,

une théorie méthodologique; Cournot affirme en effet la réalité du hasard, et dès lors, M. Darbon est en droit de lui faire confesser les postulats métaphysiques que sa théorie implique. — En premier lieu, l'indépendance des séries causales, dont la convergence produit le phénomène accidentel ne peut valablement définir le hasard (comme réalité) et ne peut être une indépendance véritable que si la place de chaque terme dans chaque série n'est pas déterminée dans le temps d'une façon rigoureuse. Autrement dit le déterminisme mécanique de Cournot, dans la pensée de M. D., serait incompatible avec sa théorie du hasard. C'est la préoccupation de cette objection qui aurait amené Cournot à cette idée que pour expliquer l'état de fait d'un système mécanique d'après des lois, il faut se donner un état initial (une certaine distribution des masses et des vitesses), tout-à-fait indépendant de la loi qui servira à passer à l'état suivant (p. 24—29; citations de Cournot, Essai, I p. 110; Matérialisme, p. 72). La contingence de cet état initial se répercute sur tous les autres. A l'indépendance des séries causales se substituerait l'indépendance du fait par rapport à la loi. Mais M. D. ne force-t-il pas un peu la pensée de son auteur lorsqu'il fait de cette idée vulgaire que tout problème de mécanique suppose des données initiales la solution de la difficulté précitée? Du moins l'interprétation ne semble pas assez appuyée par les textes. — En second lieu, l'affirmation de l'infinité de la série des causes a parte ante viendrait du besoin de sauvegarder à la fois cette contingence, par laquelle existe le hasard, et le principe de causalité; ce principe, parce que l'état initial en question, qui interromprait la chaîne des causes, est rejeté à l'infini, et la contingence, puisque la série comme ensemble infini peut être considérée comme contingente. M. D. ne paraît pas loin de croire que l'infinité ne fait en somme qu'exprimer le refus de Cournot de s'occuper des questions d'origine première auxquelles il était conduit par sa théorie du hasard. — Enfin dans l'affirmation de l'existence du hasard dans les faits purement rationnels, M. D. ne voit pas, suivant l'interprétation ordinaire, une simple application de la théorie précédente à quelques exemples mathématiques, mais une contre-épreuve indispensable de la théorie du hasard. Mettre le hasard au coeur des sciences rationnelles, c'est en établir indiscutablement l'existence. (Il faut reconnaître cependant que cette théorie, à peine indiquée dans l'Essai, I p. 57, reste assez peu développée par la suite.) M. D. expose longuement l'exemple utilisé par Cournot (la distribution fortuite des chiffres décimaux dans l'expression du nombre irrationnel π). Cette fortuité viendrait, on le sait, d'après Cournot de l'indépendance entre le fait géométrique à exprimer, le rapport de la circonférence au diamètre, et le choix d'un système tel que le système décimal. M. D. montre avec beaucoup de bonheur: 1. que, si l'on calcule, d'après le théorème de Bernouilli, la chance que chacun des dix chiffres a de revenir dans une série où on les prend successivement au hasard, les chiffres de la série considérée par Cournot ne reviennent pas plus ni moins souvent que ne l'exige le calcul (contre l'affirmation opposée de

Renouvier); 2. mais que, cependant, pour un système donné qu'il soit décimal ou autre, la place de chaque chiffre dans la série est déterminée rigoureusement et sans le moindre hasard; 3. il n'y aurait donc pas de fortuité dans le fait mathématique lui-même, mais uniquement dans un fait historique, qui n'a rien de rationnel, celui de l'adoption du système décimal par les mathématiciens européens. Emile Bréhier.

Georges Dumesnil. — Les conceptions philosophiques perdurables (Bibliothèque de l'Amitié de France, fascic. 9; tome I). — Paris, 1910 gr. in 8⁰, 127 p. — 6 Frcs.

Ce livre repose sur les deux thèses spiritualistes bien connues: 1. „les conceptions philosophiques ne disparaissent pas"; 2. toutes ces conceptions peuvent être ordonnées d'après leur rapport à la conception „vraie" qui est le spiritualisme. Ces deux thèses nous semblent fâcheuses: la première, parce qu'elle implique que „ce qui disparaît" n'est pas de la philosophie, et la seconde parce qu'il n'est aucune conception philosophique qui, avec un peu d'effort, ne saurait servir à mesurer toutes les autres. Que ceci soit dit pour contester la prétention de ces études à une valeur historique, mais non pour diminuer le véritable talent littéraire, fait de sincérité et d'enthousiasme pour les idées, avec lequel M. D. sait dégager des doctrines philosophiques ce qui peut l'amener à la doctrine finale qu'il exposa en d'autres ouvrages, un „spiritualisme concret" imprègné d'idées chrétiennes. Emile Bréhier.

M. D. Roland-Gosselin. — La révolution cartésienne. (Extrait de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t. IV (1910), pp. 678—693.)

Conférence sur les oppositions principales entre l'esprit scolastique considéré dans Aristote et Saint-Thomas, et l'esprit cartésien: „Réalisme absolu de l'idée claire; . . . nominalisme non moins rigoureux de l'idée générale ou confuse; autonomie et activité pure de la pensée, telles sont les caractéristiques de l'intellectualisme cartésien, par opposition à celui d'Aristote" (p. 16). E. B.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Adickes, E., Untersuchungen zu Kants physische Geographie. Tübingen, Mohr.
Bernays, P., Das Moralprinzip bei Sidgwick und Kant. Göttingen, Vandenhoeck.
Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben. Die Bestimmung des Menschen. Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Der geschlossene Handelsstaat. Reden an die deutsche Nation. Herausgegeben von Medicus. Leipzig, Eckardt.
Fulci. P., Die Ethik des Positivismus in Italien. Stuttgart, Cotta.
Hüsgens, J., Chrysostomus Magnenus, ein Naturphilosoph des 17. Jahrhunderts. Bonn, Hanstein.
Hume: Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Vogl. Leipzig, Kröner.
Hertling, G., Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. München, Franz.
Kirsten, W., Zurück zu Schopenhauer. Berlin, Wigand.
Menzer, P., Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin, Reimer.
Oesterreich, K., Die deutsche Philosophie in der zweiten Hältte des XIX. Jahrhunderts. Tübingen, Mohr.
Plenge, J., Marx und Hegel. Tübingen, Laupp.
Pinski, F., Der höchste Standpunkt derTranszendentalphilosophie. Halle, Peter.
Schellings Worte. Minden, Bruns.
Sparlinsky, G., Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte. Bern, Scheitlin.
Switalski, W., Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James. Braunsberg, Bender.
Vorländer, K., Kant und Marx. Tübingen, Mohr.

B. Englische Literatur.

Adams, G., The mystical element in Hegels early theological writings. Berkeley, University Press.
Bussell, F., M. Aurelius and the later Stoics. Edinburgh, Clark.
Jevons, F., The idea of God in early religions. Cambridge, University Press.
Waterhouse, E., Modern theories of religion. London, Kelly.
Wenley, R., Kant and his philosophical revolution. Edinburgh, Clark.

C. Französische Literatur.

Bréhier, Chrysippe. Paris, Alcan.
Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée du progrès. Ebda.
Hamelin, La philosophie de Descartes. Ebda.
Joyau, Epicure. Ebda.
Masson, P., Lamartine. Paris, Hachette.
Vernes, Histoire sociale des religions. Paris, Alcan.
Zeiller, L'idée de l'état dans Thomas d'Aquin. Paris, Alcan.

Geschichtliche Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. B. XXIV. H. 1. Zimmermann, Arnaulds Kritik der Ideenlehre Malebranches. Hein, Humes Kausaltheorie. Trampe, Goethe und Spinoza.

Kantstudien. B. XV. H. 4. Cohen, August Stadler. Hartmann, Zur Methode der Philosophiegeschichte. Reinecke, Kant und Fries. Ewald, Die deutsche Philosophie im Jahre 1909.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. B. XXXIV. H. 3. Horten, Indische Gedanken in der islamischen Philosophie. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beziehung.

Revue de Philosophie. 1910. Nr. 11. De Peslouan, Histoire des idées et des recherches touchant la nature du diamant. Belmond, La connaissance de Dieu d'aprés Duns Scot.

Revue philosophique. 1911. Nr. 1. Lalande, L'idée de vérité d'aprés James et ses critiques.

Mind. 1911. Nr. 77. Solomon, The philosophy of Bergson.

Rivista di filosofia. 1910. Fasc. V. Marchesini, I metodi critici di Gentile.

The Monist. Vol. XXI. No. 1. Salter, Schopenhauers type of idealism. Boodin, From Protagoras to William James.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. B. 141. H. 1. Lüdtke, Kritische Geschichte der Apperzeptionsbegriffe.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Adickes, E., Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen, Mohr.

Apelt, O., Platons Dialog „Theätet" übersetzt und erläutert. Leipzig, Dürr.

Bauch, Br., Immanuel Kant. Leipzig, Göschen.

Bergmann, E., Die Begründung der deutschen Ästhetik. Leipzig, Röder & Schunke.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. Bd. I. Zweite Auflage. Berlin, Cassirer.

Dilthey, W., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin, G. Reimer.

Eljaschoff, E., Die Voraussetzungen des modernen Psychologismus und der Ausgangspunkt Kants. Bern, Scheitlin.

Franke, G. H., Über die Entwicklung der Dinge. Berlin, E. Hofmann.

Friedländer, S., Friedrich Nietzsche. Leipzig, Göschen.

Fulci, Fr. P., Die Ethik des Positivismus in Italien. Stuttgart, Cotta.

Glücksohn, M., Fichtes Staatslehre. Bern, Scheitlin.

Horten, M., Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi. Bonn, Hanstein.

Horten, M., Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn, ebd.

Horten, M., Die Philosophie des abu Raschid (um 1068). Bonn, ebd.

Keyserling, Graf H., Prolegomena zur Naturphilosophie. München, J. F. Lehmann.

Kiefer, A., Der Mensch. Breslau, Koebner.

Kvačala, J., Analecta Comeniana. Berlin, Weidmann.

Löwenthal, A., R. Jona Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien. Berlin, Poppelauer.

Lütcke, H., Studien zur Philosophie der Meistersänger. Berlin, Mayer & Müller.

Lynkeus, Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen. Dresden, Reissner.

Mausbach, J., Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg, Herder.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Bd. XLVII: Dokumente zur Geschichte der humanistischen Schule im Gebiet der Bayerischen Pfalz. I. Berlin, Weidmann.

Oesterreich, K., Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Tübingen, Mohr.

Pendzig, P., Die Ethik Gassendis und ihre Quellen. Bonn, Hanstein.

Plenge, J., Marx und Hegel. Tübingen, Laupp.

Rudolph, H., Die Stellung der Physik und Naturphilosophie zur Weltätherfrage. Berlin, Allg. Med. Verlagsanstalt.

Rumpf, M., Volk und Recht. Oldenburg, Stalling.

Rupp, J., Gesammelte Werke. Bd. VII: Von Freiheit. Leipzig, Fr. Eckardt.

Pötschel, W., Jakob Sigismund Beck und Kant. Diss. Breslau.

Rzesnitzek, Schulpsychologie, Unterrichts- und Erziehungslehre. Leipzig, Dürr.

Scholz, H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig, Hinrichs.

Schultz, W., Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos und in mythenhaltiger Überlieferung. Wien, Anthrop. Gesellschaft.

Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. Zweite Auflage. Berlin, Weidmann.

Sigwart, Chr., Logik. Vierte Auflage, besorgt von H. Maier. Bd. I u. II. Tübingen, Mohr.

Simmel, G., Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig, Göschen.

Warschauer, E., Schopenhauers Rechts- und Staatslehre. Kattowitz, Gebr. Böhm.

Wendel, G., Sozialpädagogische Essays. Berlin, Leonhard Simion Nf.

Wundt, M., Griechische Weltanschauung. Leipzig, Teubner.

Zinkernagel, Goethe und Hebbel. Tübingen, Mohr.

Zitscher, H., Philosophische Untersuchungen über die Zahl. Diss. Greifswald.

B. Englische Literatur.

Benett, W., Justice and Happiness. Oxford, Clarendon Press.

Keary, Ch. Fr., The pursuit of reason. Cambridge, University Press.

Laguna, Th. de, and Gr. A. de Laguna, Dogmatism and evolution. New York, Macmillan.

Mac Kinnon, Fl. J., The philosophy of John Norris of Bemerton. Baltimore.

Moore, A. W., Pragmatism and its Critics. Chicago, University Press.

Schiller, F. C. S., Riddles of the Sphinx. London, Sonnenschein.

C. Französische Literatur.

Boeck, J. de, Théorie de la détermination sur la base du passenthéisme de Krause. Paris, F. Alcan.

Bréhier, E., Chrysippe. Paris, Alcan.

Dubnisson, A., Positivisme intégral. Paris, Crès & Cie.

Vaschide, N., et R. Meunier, La psychologie de l'attention. Paris, Bloud & Cie.

D. Italienische Literatur.

Pizzagalli, A. M., La cosmogonia. Milano, Hoepli.

Tilgher, A., Le antinomie della filosofia de diritto. Roma, Commento.

Vecchio, G. del, Il fenomeno della guerra. Sassari.

— J. del, El sentimento juridico. Madrid.